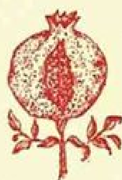
BIBLIOTECA NUEVA SEFARAD

Volumen X

SHELOMÓ IBN GABIROL

LA FUENTE DE LA VIDA

Traducida del latín al castellano
por Federico de Castro y Fernández,
revisada y corregida por Carlos del Valle.
Introducción de Carlos del Valle.



RIOPIEDRAS EDICIONES

BARCELONA

BIBLIOTECA NUEVA SEFARAD
Volumen X

SHELOMÓ IBN GABIROL

LA FUENTE DE LA VIDA

Traducida del latín al castellano
por Federico de Castro y Fernández,
revisada y corregida por Carlos del Valle.
Introducción de Carlos del Valle.



RIOPIEDRAS EDICIONES
BARCELONA
1987

BIBLIOTECA NUEVA SEFARAD

Volumen X



Apartado de Correos 35150
08080 Barcelona (España)
Depósito legal: B. 13.731-1987
ISBN: 84-7213-102-5
Impreso en España - Printed in Spain
Talleres Gráficos Hostench, S. A. Córcega, 231. 08036 Barcelona
Composición Mecánica Grau. Purísima Concepción, 10. 08004 Barcelona

A mis queridos amigos, Paco y Josefina, que, como en otro tiempo Ibn Gabirol, habitan la ciudad del Ebro.

La presente edición
de La fuente de la vida
de Shelomó Ibn Gabirol
ha sido posible gracias
a la ayuda concedida
por el Ministerio de Cultura
en su programa de edición de obras
que integran el patrimonio
literario y científico español.

PRÓLOGO

LA FUENTE DE LA VIDA *de Shelomó Ibn Gabirol necesitaba ser reeditada con toda urgencia. A pesar de ser una de las primeras obras de metafísica españolas, de indudable valor filosófico, entre nosotros era prácticamente inalcanzable, tanto el texto latino publicado por Cl. Baeumker como la traducción castellana hecha por Federico de Castro y Fernández (1901). En un primer momento pensamos en la reedición inmediata de la traducción de Castro. Pero al comprobar que en aquella versión había un número considerable de errores, juntamente con otros textos bien traducidos, optamos por la edición del texto de Castro corregido y revisado. Nuestra corrección se ha extendido al texto, a veces a la distribución del texto y al sistema ortográfico (signos diacríticos). Dada la naturaleza del texto, de carácter profundamente especulativo, frecuentemente intrincado, en algunas ocasiones hemos mantenido comas y puntos y comas que no pertenecen a la ortodoxia ortográfica vigente, pero que ayudan a la mejor comprensión de la frase.*

La compleja personalidad de Ibn Gabirol se resume en aquella lapidaria sentencia que esculpió en su obra filosófica: Investiga y ama. *Su obra filosófica es el símbolo de su primer imperativo «investiga» y su obra poética, haciendo necesaria una generalización, es la imagen plástica del segundo lema, «ama». Quien conoce el alma hebrea en su larga historia podría afirmar que esos dos imperativos,* investiga *y*

ama, *constituyen sus dos raíces más profundas que enriquecen el suelo de nuestra tierra.*

Al trabajar los textos, fundamentalmente poemas de Ibn Gabirol, me he encontrado que hay aspectos en la vida y personalidad del filósofo malagueño que necesitan ser revisados o incluso corregidos. En un primer momento estuve casi a punto de omitirlos y pasarlos por alto, por no parecer demasiado precipitado. Pero al encontrarles fundamento textual serio opté por su inserción, ya que entiendo que la misión del investigador es ser fiel a los textos que investigue, independientemente del consenso general que exista entre los estudiosos en un determinado punto.

En castellano no es mucho lo que se ha escrito sobre Ibn Gabirol. Pero se han publicado algunas cosas valiosas sobre su personalidad y su obra. Mencionaré aquí tan sólo tres: la obrita de Millás Vallicrosa, auténtico pionero en España de los estudios de literatura hebraico-española, las seis conferencias publicadas en Málaga con motivo de la inauguración del monumento al filósofo y poeta malagueño y la exquisita traducción de Elena Romero de más de cien poemas.

En los textos poéticos hebreos he seguido siempre una traducción personal, no porque sea mejor que la de otros, sino porque prefiero recoger en ella matices que a mi propio entender en el texto se encubren.

INTRODUCCIÓN

El cadí toledano Abū Qasim Ibn Saᶜid (1029-1070), en su célebre obra *Kitāb tabaqāt al-umam* (Libro de las categorías de las naciones),[1] da una noticia muy significativa acerca de los judíos españoles del siglo X. Describiendo la obra de Ḥasdai Ibn Shapruṭ, el destacado colaborador del califa cordobés Abderramán III (912-961) y de Al-Haquem II (961-976), dice: *Hasta su tiempo los judíos españoles dependían de los judíos de Bagdad en lo tocante a su ley, cronología, fechas de las fiestas.*[2] Ibn Ṣaᶜid explica el cambio aduciendo que Ibn Shapruṭ, sirviéndose de la mediación del califa, consiguió para los judíos españoles las obras de sus correligionarios orientales y, de esa manera, *los judíos españoles recibieron información sobre materias de las que eran ignorantes hasta entonces.*[3]

Un siglo más tarde (año 1161), el historiador toledano Abraham Ibn Daud (m. 1180) da una interpretación política a este mismo dato. Según él, cuando el capitán Ibn Rumaḥis se dio cuenta de haber vendido como esclavos comunes a cuatro judíos que había apresado en

1. Louis Cheikho, *Kitāb Tabaqāt al-Umam ou Les Categories des Nations* par Abou Qasim Ibn Ṣaᶜid l'andalous, Beirut 1912. La traducción inglesa de la sección correspondiente a los judíos españoles fue publicada per Joshua Finkel (véase Ibn Saᶜid, *An Eleventh*, 48 ss.). Ad. Neubauer dio ya el texto de Ibn Ṣaᶜid referente a Ibn Gabirol (Neubauer: 1887, 499).

2. Ibn Ṣaᶜid, Finkel: 1927-28, 51.

3. Ibídem.

una de sus correrías por el Mediterráneo resultando ser grandes sabios que crearían célebres escuelas en Córdoba, Ifriqiyya y en Alejandría,[4] quiso deshacer el contrato de venta, pero el califa no lo permitió, *porque se alegró inmensamente cuando oyó que los judíos de su reino no necesitaban ya de la gente de Babilonia.*[5]

No podemos fijar hasta qué punto el califa, en este caso Abderramán III, fue consciente del significado de la nueva situación que se había creado entre los judíos españoles ni si él llegó a formular las palabras o animar los sentimientos que le atribuye el cronista toledano. Lo que sí hay dos hechos en el plano objetivo que hacen plausible la interpretación de Ibn Daud. Por una parte, la ruptura entre los omeyas, cuya dinastía continúan los califas cordobeses, y los abasíes de Damasco y los fatimíes luego, hace creíble que el soberano cordobés viera con buenos ojos que los judíos españoles perdieran su dependencia de los judíos de Bagdad o Babilonia. Por otra, la situación real que se crea en España a partir de la mitad del siglo x, donde surgen dos escuelas hebreas de capitalísima importancia, una de estudios talmúdicos encabezada por Moshe Ḥanok y luego continuada por R. Ḥanok y otros célebres talmudistas hasta el último de ellos, R. Yosef Ibn Megas (m. ca. 1141), maestro de R. Maimón, padre de Maimónides.[6] La otra, la escuela de lingüística hebrea, inaugurada por Menaḥem ben Saruq,[7] continuada por Ḥayyūǧ, Ibn Ǧanāḥ y tantísimos otros.[8]

4. Los cuatro sabios fueron R. Ḥushiel, R. Semarías ben R. Eljanán, R. Moshe ben Ḥanok, que devinieron respectivamente jefes de las academias del Magreb, de Fostat y de Córdoba. El nombre y destino del cuarto sabio es desconocido. Véase Cohen: 1960-61, 57; Aptowitzer: 1933; Goitein: 1962-63, 266 ss.; Del Valle: 1981, 44 ss. A Semarías ben R. Eljanán dedicó Dunash ben Labraṭ un poema (Del Valle: 1981, 105 s.). Véase también Mann: 1922, II, 21; Dunash ben Labraṭ (Allony: 1947, 88-91, 58-60).

5. Abraham Ibn Daud, *Sefer haQabbala* (G. D. Cohen: 1967, 7: 38, p. 48).

6. Véase Abraham Ibn Daud, *Sefer haQabbala* (G. D. Cohen: 1967, 7: 166-75); Moshe ben Maimon, *Iggeret Teman* (A. S. Halkin: 1952, 44); Ibn Ṣaddiq, *Qiṣṣur* (Neubauer: 1887: 93, 18-21); Abraham Zacuto, *Yuḥasin* (Filipowski: 1857, 218a); Menaḥem ben Zeraḥ, *Ṣeda laDerek* (Neubauer: 1887-1895, II, 242).

7. Véase mi monografía sobre los orígenes de esta escuela (Del Valle: 1981).

8. Bacher: 1895; íd., 1894.

Los estudios talmúdicos, que ya se habían cultivado en España al menos desde el siglo VIII,[9] adquieren en los siglos X, XI y XII un extraordinario esplendor. Ibn Daud diría que *el dominio del Talmud volvió a España.*[10] Este esplendor coincide con el decaimiento y muerte del gaonato oriental,[11] con lo que las comunidades judías españolas, que hasta entonces estaban obligadas a recurrir a los sabios babilónicos para todo tipo de consulta jurídica y litúrgica, a partir de ahora se hacen independientes y autónomas.[12]

Ya en la controversia de los discípulos de Menaḥem ben Saruq (ca. 910-970) y de Dunash ben Labraṭ (ca. 925-990) se muestra la rivalidad científica que existió entre los sabios babilónicos y los sabios españoles. Los discípulos de Menaḥem justifican su acritud con Dunash debido a que *se enorgulleció tu corazón y borbotó tu boca e hiciste a los sabios e ilustrados de Sefarad ignorantes, desprovistos de inteligencia, los consideraste sin valor.*[13]

Unos decenios más tarde, el propio Shelomó Ibn Gabirol (ca. 1022-m. después de 1069-70) constata la supremacía de los españoles sobre los babilónicos con ocasión de la ordenación o nombramiento de un rabí español (hacia 1040). Dice que las *teshuvot* (respuestas a consultas fundamentalmente jurídicas) de éste *son leídas en Babilonia, comentadas por los líderes de las comunidades en las asambleas de los jefes de Nehardea y Sura, las máximas ciudades con órgano judicial. Las encumbran por encima de toda otra respuesta y las escriben con oro en sus códices. Dicen: Han encontrado los españoles excelentísimos y extraordinarios conocimientos. Han visto la verdad que creció por su Rav. Nosotros, en cambio, hemos visto quimeras. Frente a ellos vestimos harapos, mientras que ellos se visten con ropas preciosas. Su excelencia es la de los leones, la nuestra la de las ovejas.*[14]

---

9. Del Valle: 1981, 41.

10. Abraham Ibn Daud, *Sefer haQabbala* (G. D. Cohen: 1967, 7: 193).

11. S. A.: 1931.

12. En mi obra (Del Valle: 1981) doy algunas referencias sobre las relaciones de las comunidades judías españolas con las babilónicas (ib., p. 37 *et passim*).

13. Del Valle: 1981, 522.

14. Ibn Gabirol (Yarden: 1975, n. 46).

El cambio no sólo fue locativo, no consistió sólo en que los centros del saber talmúdico y rabínico pasaron de Babilonia (Nehardea, Sura y Pumbedita) a España. El cambio más importante fue de orden cualitativo. Por vez primera el judaísmo se abre a las ciencias profanas. Sin abandonar el estudio ancestral del Talmud, se comienza a cultivar ahora con ahínco el estudio de la lengua hebrea bíblica, de la Biblia, de la poesía secular, de la filosofía y de todas las ciencias del tiempo. En realidad, esta apertura había ya comenzado en el norte de África en el siglo x (sobre todo con Saadia Gaón, m. 942), pero se va a afianzar en España y España se hará su máximo paladín.[15]

Es obligado preguntarse por qué aflora de modo casi repentino la producción literaria de los judíos españoles a partir de los años 950, después de casi un milenio de esterilidad científica y literaria asentados en tierras ibéricas y por qué alcanza cotas de tan extraordinaria calidad. Probablemente son dos las causas que más inciden en este tan significativo fenómeno. Por una parte, el influjo cultural del propio Islam, que en esa época vive un extraordinario renacimiento cultural y que facilita a los propios hebreos el acceso a la cultura. Por otra parte, una fuerte conciencia de nación judía que sirve de estímulo y acicate a su superación como pueblo. El testimonio más significativo de esta conciencia nacional lo he hallado en Ḥasdai Ibn Shapruṭ, el mismísimo colaborador de Abderramán III. En su célebre carta a los jazares manifiesta el sentimiento nacional judío cuando tuvo conocimiento de la existencia de un reino totalmente judío. *Hemos perdido* —dice— *nuestra gloria, estamos inmersos en el exilio y no podemos replicar absolutamente nada cuando diariamente se nos dice: 'cada pueblo tiene su reino, pero vosotros carecéis de memorial sobre la tierra'. Cuando supimos la fama de mi señor, el rey, del poderío de tu reino y de la multitud de tus soldados, quedamos sorprendidos, pudimos alzar la cabeza, revivió nuestro espíritu, se fortalecieron nuestras manos. El reino de nuestro señor se convirtió para nosotros en argumento de réplica.*[16]

---

15. La obra de Güdemann (repr. 1968) es una de las que mejor describen la apertura del judaísmo español a las ciencias profanas.

16. Del Valle: 1981, 345.

Sentimientos similares de carácter nacional los encontramos en Dunash ben Labraṭ,[17] Yehudá haLevi (ca. 1075-1141),[18] Shelomó Ibn Gabirol,[19] Maimónides.[20]

Naturalmente que tuvieron notorio influjo en el renacimiento hebreo el intenso tráfico de libros entre oriente y occidente, la proliferación de las academias, el trasvase y movilidad de los escolares[21] y la obra de los mecenas judíos (Ḥasdai Ibn Shapruṭ, Shemuel haNagid (m. 1056), Yequtiel (m. 1039)...). Se nos ha conservado el encabezamiento de un poema de Dunash ben Labraṭ que fue compuesto para una de las reuniones eruditas, especie de justas literarias, que debieron celebrarse en los jardines de la mansión de Ḥasdai y que es una muestra de cómo los mecenas estimulaban la creación literaria.[22]

---

17. *Me oprimen los extranjeros* —exclama—, *hijos de hombres sin entrañas, las tiendas de Ismael, de Moab y de Agar. Los árabes me afligieron, diéronme a beber ajenjo* (Dunaš ben Labraṭ, Allony: 1947, 101-3, 179). En otro poema: *¡Cómo beberemos vino, cómo alzaremos nuestros ojos, cuando somos una miseria, rechazados y aborrecidos!* (ib., 26). De ahí sus imprecaciones contra moros y cristianos: *Arranca a Edom que echó raíces, hasta que se consuma... oscurece la faz de Kedar, que tanto me ha afligido* (ib., 59-60).

18. Recuérdense, por ejemplo, sus siónidas, como aquélla:

Cómo gustaré vianda alguna,
cómo podría resultarme grata...
cuando Sión está bajo las cadenas de Edom
y yo bajo los cables de los árabes

(Ibn Gabirol, Davidson: Philadelphia 1944, 2).

19. *De mí se rió la sierva de mi madre* (Agar=árabes), *después de haberme pisoteado el jabalí del bosque* (=cristianos) (Davidson: 1944, 10). *Por qué seré, rey mío, siervo del hijo de la esclava* (ib., 12). *El yugo de los enemigos sobre mí pesa, el hijo de la esclava al que sirvo* (Ibn Gabirol, Yarden: 1971-73).

20. Según Maimónides ningún pueblo ha vejado más a Israel que el árabe (Moshe ben Maimon, *Iggeret Teman* (A. S. Halkin: 1952, 42)).

21. Del Valle: 1981, 50 ss.

22. *Otro ejemplo poético de Ben Labraṭ, del género del vino, de mañana y de tarde, con rima y metro, para ser acompañado con instrumentos musicales, con música de instrumentos de cuerda, juntamente con el gorjeo de los pájaros en la enramada y el aroma de todo tipo de perfume. Ésta es una descripción que tuvo lugar en la academia de Ḥasdai el sefardí* (Dunaš ben Labraṭ, Allony: 1947, 26).

La actividad literaria de los judíos españoles se mantuvo a todo lo largo de la época califal y continuó, aún con más esplendor, durante el período conocido como reinos de taifas.[23]

SHELOMÓ IBN GABIROL. LA PERSONA

Abū Ayyūb Suleymān ben Yaḥya ben Gabirol, que tal es el nombre árabe completo de Shelomó Ibn Gabirol,[24] nació en Málaga en torno al año 1021.[25] El padre, Yaḥya (en hebreo Yehudá), era oriundo

---

23. La descomposición real del califato comienza a partir de 1009. Hacia 1030 la desmembración había llegado a tal extremo que se contaban unas treinta ciudades-estado independientes (Beinart: 1973, 5 ss.).

24. Moshe Ibn Ezra, A. S. Halkin: 1975, 68; Ibn Ṣaʿid, Finkel: 1927-28, 53. Los nombres con los que Ibn Gabirol firma los acrósticos o introduce en sus poemas son:

Shelomoh
Shelomoh qaṭan
Shelomoh ha-qaṭan
Shelomoh ha-qaṭan malaqi
Shelomoh ha-qaṭan bar Yehudah
Shelomoh ha-qaṭan beRabbi Yehudah Ibn Gabirol
Shelomoh ha-qaṭan Gabirol
Shelomoh ha-ṣaʿir bar Yehudah
Shelomoh ha-qaṭan beRabbi Yehudah Ibn Gabirol malaqi
Shelomoh ha-qaṭan beRabbi Yehudah Gabirol malaqi
Shelomoh ben Yehudah
Shelomoh ben Yehudah Gabirol
Shelomoh ben Yehudah malaqi
Shelomoh bar Yehudah
Shelomoh bar Yehudah Gabirol
Shelomoh beRav Yehudah
Shelomoh beRabbi Yehudah Ibn (Gabirol)
Shelomoh Gabir(ol)
Shelomoh malaqi
Ibn Gabirol

(véase Ibn Gabirol, Yarden: 1973, 701 s.). Acerca de la costumbre de Ibn Gabirol de reproducir en los poemas su nombre, véase la crítica de Isaac ʿArama (Immanuel Fransis, Brody: 1892, 39: 13).

25. Tal es la fecha que suele aceptarse desde el estudio de Senior Sachs, *Scelomoh ben Gabirol...*, París 1866, 33-38.

de Córdoba,[26] lo mismo, probablemente, que su abuelo Salomón.[27] Es muy presumible que la familia Gabirol abandonara Córdoba a raíz de los saqueos de la ciudad en 1013 por parte de los beréberes[28] y que se asentara en Málaga, donde hacia 1021 nacería Shelomó.[29]

Son bien pocos los avatares o acontecimientos externos que conocemos de la vida de Ibn Gabirol. Uno de ellos fue su abandono de Málaga y su asentamiento en Zaragoza, donde en aquella época había una dinámica comunidad judía con célebres personalidades a su cabeza. Moshe ben Ezra (ca. 1055-1135) nos dice que Shelomó, aunque nacido en Málaga, se educó en Zaragoza.[30] No hay claridad sobre las circunstancias ni sobre el momento de su vida cuando deja Málaga. Pero si el poema 'Al salir de Al-Andalus' lo escribe cuando abandona Málaga, Shelomó debía ser un joven ya con unos dieciséis años.[31]

---

26. Según el testimonio de Moshe Ibn Ezra, A. S. Halkin: 1975, 68: 34; íd., Halper: 1924, 69.

27. En unos versos que reflejan el talante de Gabirol, como hombre inquieto, preocupado y ocupado por el misterio de la existencia, dice:

Indagaré, escrutaré, mientras viva
conforme al mandato de Salomón, mi abuelo

(Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, 7: 52, p. 40). No creo que Salomón, mi abuelo, pueda referirse al sabio rey Salomón y tenemos un indicio aquí del ambiente familiar culto del que procedía Ibn Gabirol.

28. Amador de los Ríos: 1875, I, 213. Otras familias ilustres de Córdoba, como la de Ibn Nagrela o Ibn Ǧanāḥ, también tuvieron que abandonar la ciudad en aquella ocasión. En Málaga gobernaba en aquella época la familia de Ibn Hammūd (véase Ashtor: 1979, 46). Ibn Nagrela compondría un poema con aquella ocasión (Shemuel haNagid, Yarden: 1966, n. 67, pp. 109-10).

29. Shelomó, en varios de sus poemas, firma como Shelomoh el malagueño, Shelomoh junior el malagueño, Shelomoh hijo de Judá el malagueño, Shelomoh junior hijo de R. Judá Ibn Gabirol el malagueño (véase la nota 24).

30. Moshe ben Ezra, Halkin: 1975, 68: 34.

31. El poema lo reproducen (Ibn Gabirol, Brody-Schirmann: 1974, n. 13; Yarden: 1975-1976, n. 112, p. 233; Elena Romero: 1976, n. 8, pp. 42-47; Schirmann: 1956, n. 75). Pongo los dieciséis años porque es el momento en que Ibn Gabirol comienza a escribir poesía. Schirmann sugiere que el poema 'Al salir de

Las razones por las que dejaría su tierra natal habrían sido la ignorancia de sus paisanos. *Si escribes* —dice—, *no saben si borras o si escribes. Si hablas, no saben si lo haces correcta o incorrectamente.*[32] También influyó una cierta crisis espiritual: *Ponte en pie y otea, hasta que te divise y vea el que se asienta en mí.*[33] En un primer momento Gabirol pudo albergar la idea de abandonar definitivamente España: *Pon tras de ti a España y no te detengas, hasta que pises tierra de Ṣoan, de Babilonia o de Palestina.*[34] Pero, en último término, se fue a Zaragoza.

La etapa de Zaragoza fue sumamente importante para su formación científico-literaria y para su producción científica. Allí se habían reunido, a causa de las guerras intestinas de Córdoba, célebres personalidades judías: el mayor de los gramáticos hebreos hispanos, Abul-Walid Merwan Ibn Ğanāḥ;[35] el afamado exegeta y traductor Moshe haCohen Ibn Chiquitilla; el letrado Abū Ammer Yosef Ibn Ḥasday... Otro personaje importante era el dayyan (juez) de la ciudad, Rabbí David bar Saadia.[36]

Decisivo fue para Shelomó la protección y ayuda que le proporcionó el mecenas Yequtiel Ibn Ḥasan Almutawakil Ibn Caprón, muer-

Al-Andalus' puede haberlo compuesto al salir de Zaragoza, ya que Al-Andalus significaba en aquella época toda la España musulmana (Schirmann: 1973, 41). Sin embargo, hay un dato que hace improbable la hipótesis de Schirmann. En el poema 'Al salir de Al-Andalus', Gabirol tenía todavía padre y madre (Ibn Gabirol, Elena Romero: 1976, 8: 24, p. 44), mientras que en el poema 'Al salir de Zaragoza' dice estar huérfano y terriblemente solo *(Doliente estoy, sin madre y sin padre)* (Ibn Gabirol, Elena Romero: 1976, 7: 14, p. 36).

32. Ibn Gabirol, Elena Romero: 1976, 8: 18.

33. Ibn Gabirol, Elena Romero: 1976, 8: 6.

34. Ibn Gabirol, Elena Romero: 1976, 8: 28. No sabremos nunca si fueron deseos retóricos o reales. Pero no consta que dejara nunca España. Ṣoan designa a Egipto y más concretamente Fostat (Yehuda alḤarizi, Toforovski: 1952, macama 46).

35. Con él mantuvo contactos Ibn Gabirol y le dedicó un poema en arameo (Schirmann: 1973, 41).

36. Beinart: 1973, 9.

to trágicamente en 1039.[37] En un poema confiesa Gabirol que en Yequtiel había encontrado el descanso.[38]

Aunque tras la muerte de su mecenas su situación se hace aciaga y, al final, insostenible, debió de permanecer todavía en Zaragoza hasta el año 1045.[39] En un poema, 'Al salir de Zaragoza', describe su situación anímica cuando tiene que abandonar la ciudad del Ebro. Embargado por la preocupación y por la ira. *¿Cuánto tiempo arderá como fuego mi ira...?* Totalmente solo, abandonado, pero con inmensa sed de amigos. *Enterrado estoy, pero en un desierto; en mi misma casa está mi ataúd.* Extraño ante gentes que se consideran gigantes ante sus propios ojos, pero langostas ante los suyos. Rodeado de personas que le dicen: *Habla la lengua del pueblo para que te escuchemos. Este lenguaje tuyo es extranjero.* Fue tanta la amargura que llenó el corazón de Ibn Gabirol que éste llegó a desear la muerte como la definitiva liberación. Pero, no obstante, permanece en él su deseo innato de aprender y de clarificación: *Indagaré, investigaré, mientras viva,* exclama al final del poema.[40]

Apenas se conocen ya otros datos biográficos de Gabirol tras su salida de Zaragoza. Es probable que se dirigiera a Granada, donde ejercía su dominio y mecenazgo Shemuel haNagid, con el que tenía relación desde los años treinta y tantos.[41] Pero lo que sí parece proba-

---

37. Ashtor: 1979, 33. Lo que conocemos de este personaje se debe, básicamente, a la información que da Ibn Gabirol. Éste le dedicó al menos tres elegías a su muerte (Pagis: 1978, XXXVII-XXXVIII); Mouilleron: 1947, 79-85.

38. Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, n. 46, p. 144. *Sé* —dice— *que cuando contemplo tu figura, curo y se retira de mí la tristeza* (Schirmann: 1956, n. 64).

39. En ese año escribió el *Sefer Tiqqun haNefesh: Libro de la corrección (de los caracteres) del alma que, según la opinión de los sabios antiguos, compuso el gran sabio, destacado filósofo, R. Shelomó bar Yehudá, conocido como Ben Gabirol, el español, en la ciudad de Zaragoza, el mes de Nisán del año 805* (=1045) [Ms. Cod. hebr. 327, fol. 59a de Munich; ib., Cod. hebr. 201, fol. 1a; Parma, De Rossi 684 (2124), fol. 1v; BL Or 2396, fol. 1a].

40. Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, n. 7, pp. 36-40.

41. Son varios los poemas que dedicó Gabirol a Shemuel haNagid. Al poema que compuso Shemuel sobre su victoria militar en Alpuente (3 agosto 1038) correspondió Ibn Gabirol con otro poema (*Shemuel, met Beno Labrat...*; véase Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, n. 39, p. 126), donde elogia el arte y la categoría poética del visir granadino.

ble es que en el año 1048, cuando llega a Granada R. Nissim de Kairuán con motivo de las bodas de su hija con R. Yosef, hijo de Shemuel haNagid, debía de estar allí Shelomó Ibn Gabirol. En su corta estancia en Granada, R. Nissim debió de establecer y organizar una academia a cuyas sesiones debieron de asistir, entre otros, R. Shemuel haNagid[42] y R. Shelomó Ibn Gabirol. En un poema, éste se disculpa de no poder asistir a una de las sesiones de la academia de Rav Nissim a causa de sus ocupaciones mercantiles:

Cogido estoy en las manos del mercadear
como un pájaro apresado en la red.
No puedo hoy encontrar rescate
para visitar la maravillosa yeshivá.[43]

Saadia Ibn Danán, uno de los últimos rabinos de Granada, afirma que Ibn Gabirol fue discípulo de R. Nissim.[44]

Las relaciones con Shemuel haNagid tuvieron sus altibajos,[45] pero, en última instancia, Gabirol le tuvo gran estima y profundo cariño.[46] A su muerte en 1056,[47] le dedicó una sentida elegía:

¿Por qué, destino, aras sobre mis espaldas?
Óyeme, da un descanso a mi alma.
¿Es cosa baladí la separación de Rav Shemuel?
Él era mi padre, mi auriga y mi carro.

---

42. *Rav Shemuel haNagid bebió las aguas de Rabbenu Ḥai a través de Rav Nissim* (Abraham Ibn Daud, *Sefer haQabbala*, G. D. Cohen: 1967, 7: 176-185). Según Sachs, Gabirol habría compuesto un poema con motivo de aquella boda (Ibn Gabirol, Davidson: 1944, 18).

43. Ibn Gabirol, Elena Romero, n. 66, p. 208.

44. *Seder haDorot* (Edelmann: 1856, 29b).

45. Schirmann: 1973, 40.

46. Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, n. 38, p. 122; n. 39, p. 126; n. 22, p. 88.

47. Ibn Ṣaʿid, Finkel: 1927-28, 58; Ibn Ṣaddiq, Neubauer: 1887, 92: 30; Abraham Zacuto, Filipowski: 1857, 217a; Abraham Ibn Daud, G. D. Cohen: 1967, 7: 208.

Has puesto una frontera entre él y entre mí.
¿Qué queda aún que no hayas hecho conmigo?;
Me dejó desolado como a un Eliseo,
fue tomado ante mi vista como un Elías.
Doble porción tuvo en su espíritu
y doble ración tengo yo en mi dolor.
Contigo esté la paz,
habita el norte y el este;
en lugar leal habitarás, en mi interior.
Para ti preparé tu lugar, entre mis entrañas
y en mi corazón para ti fijé una tienda.
Te buscaré y también te hallaré allí,
como a mi espíritu
que hallo en mi interior.[48]

Desde que Finkel publicó la sección de los judíos de la obra de Ibn Ṣaᶜid y ya antes desde la noticia dada por Ad. Neubauer,[49] los autores ponen como año de la muerte de Ibn Gabirol el 1056 o el 1057. La razón es aparentemente irrebatible. Ibn Ṣaᶜid, que muere en 1070, que escribe su obra al parecer en 1066, dice rotundamente: *Murió en edad temprana, cumplidos los treinta, poco antes del 450 de la hégira* (= 1056-1057).[50]

Es evidente que ante un testimonio como el de Ibn Ṣaᶜid son baldíos y vanos los testimonios de otros cronistas hebreos posteriores, como los de un Abraham de Torrutiel (n. antes de 1482), Yosef Ibn Ṣaddiq (siglo xv), Abraham Zacuto (1452-m. ca. 1515)... que seña-

---

48. Edelmann-Dukes: 1851, 21-22; Ibn Gabirol, Yarden: 1975-1976, n. 45, p. 84. La separación no parece referirse a una separación temporal, a una despedida transitoria. La referencia a Elías y a Eliseo (2R 2, 1 ss.) aconseja —y a mi parecer obliga— a que el poeta se refiera a la despedida y separación definitiva, la muerte.

49. Ibn Ṣaᶜid, Finkel: 1927-28; Neubauer: 1887, 499.

50. Ibn Ṣaᶜid, Finkel: 1927-28, 53. También Moshe Ibn ʿEzra afirma que murió a los treinta años y pico (Moshe ben ʿEzra, Halkin: 1975, 70: 61), aunque afirma asimismo haber muerto al comienzo de la octava centuria (4800 = 1040).

lan unánimemente como fecha de la muerte de Ibn Gabirol el año 1070 (4830 de la era de la creación).[51]

Sin embargo, hay unos testimonios tan claros por parte del propio Ibn Gabirol que demuestran que Ibn Ṣaᶜid no difundió una noticia cierta, sino que propagó un simple rumor sin fundamento. En efecto, el poeta malagueño, en un pequeño poema del género del *reshut*,[52] que lleva en el acróstico (Shelomoh) la firma inconfundible de su paternidad, dice tajantemente:

Raíz del vástago de Jesé,
¿hasta cuándo permanecerás enterrada?
... Esclavizado (afligido) estoy,
desde hace mil años.
Parezco, en el destierro,
a un pelícano, en medio del desierto.[53]

Mil años de exilio, según el modo de computar de los judíos medievales, hay que contarlos a partir de la destrucción del Templo, esto es, a partir del año 68-69 o 69-70 de la era cristiana.[54] Por tanto, los mil años de destierro nos ponen en el año 1069-1070.

La misma data la ofrece en otro poema: *Desde mil años yace* (el pueblo judío) *en la fosa del exilio.*[55] En otro poema, 'Nuestros años se han consumido' (*Shĕnotenu safu*), tras enumerar los diversos exilios y los diferentes opresores, exclama:

También Ismael destrozó y destruyó,
ya son cuatrocientos sesenta y un (años).[56]

---

51. Abraham de Torrutiel, Neubauer: 1887, 102.2; Ibn Ṣaddiq, Neubauer: 1887, 93: 4-5; Abraham Zacuto, Filipowski: 1857, 217b.

52. Poemita que sirve de introducción para oraciones o para otros piyyuṭim (véase Shelomó de Oliveyra: 1791, 38b 21; 38b 7; Immanuel Fransis, Brody: 1892, 40: 21).

53. Ibn Gabirol, Davidson: 1944, n. 43, p. 71.

54. *Destruyó el templo el año 3829* (Abraham Ibn Daud, G. D. Cohen: 1967, II: 108). Ibn Ṣaddiq pone la destrucción del templo en el año 3828 (Ibn Ṣaddiq, Neubauer: 1887, 90: 5).

55. Ibn Gabirol, Yarden: 1975-76, n. 8, p. 86; Bargebuhr: 1976, 95.

56. Ibn Gabirol, Yarden: 1971-1973, n. 113: 13, p. 359.

Es, lógicamente, una referencia al dominio árabe y los cuatrocientos sesenta y un años han de ser computados como años de la hégira. De nuevo, pues, esta data nos lleva al año 1068-1069.[57]

Hay que recordar que los datos cronológicos que los poetas hebreos insieren en sus poemas son en principio exactos y han de ser aceptados en todo su rigor.[58] Contrástese la matización que hace el propio Ibn Gabirol en otro poema (*Tehillat el*) cuando no quiere dar la fecha exacta y sólo una aproximada: *Lleva hoy unos mil años en el exilio y casi casi los cuatro mil.*[59]

Gabirol, pues, vivía en torno al año 1070, con unos cincuenta años al menos y no hay testimonio alguno (fuera de los cronistas tardíos) de que falleciera en aquella época. Aunque en aquellos tiempos los cincuenta años de vida pudieran ya considerarse dentro de la vejez, la petición que el propio Gabirol hace en una *baqqashá*,[60] donde pide perdón por los pecados de la ancianidad (*ten misericordia de mi ancianidad, perdona los pecados de mi vejez para que halle un reposo en mi casa*),[61] da pie para suponer que alcanzó una edad provecta.

La muerte, según testimonio de Moshe Ibn 'Ezra, le llegó en Valencia, donde afirma estar su sepulcro.[62] Sin embargo, según el testi-

57. Dreyer: 1930, 20.

58. Schirmann: 1973, 37 (nota 11).

59. Unos mil años desde la destrucción del templo y unos cuatro mil desde Abraham. Véase Ibn Gabirol, Yarden: 1975-76, n. 46: 8.

60. Composición de gran extensión, en prosa poética o rimada, del género de las *sĕliḥot* (peticiones de perdón). El *Keter Malkut* del propio Gabirol puede considerarse como una *baqqashá* (Schirmann: 1956, 703).

61. *Utĕraḥem ʿal śebati wĕtaḥmol ʿal zĕqunay la-tur li mĕnuḥa bĕbeti* (Ibn Gabirol, Allony: 1976, 63). No hay ningún motivo serio para dudar de la autenticidad del poema, cuando el manuscrito (Eṣ ḥayyim, Montezinos 2 F 13) lo atribuye al propio Ibn Gabirol y refleja motivos conocidos de su producción poética y filosófica. Aunque podría pensarse que Gabirol, en este caso, reencarnara o representara a la comunidad orante, la circunstancia de que pida perdón exclusivamente por los pecados de la ancianidad, hace pensar que se trata de una referencia estrictamente personal.

62. Moshe ben 'Ezra, Halkin: 1975, 70: 60. Lo mismo en *Sefer Yuḥasin* (Abraham Zacuto, Filipowski: 1857, 217b).

monio de un manuscrito examinado por Sachs, habría muerto en Ocaña.[63]

No es sostenible que Gabirol viviera sólo de sus poemas, en función de los mecenas o de los ricos que pagaban sus poesías.[64] Es evidente que ejerció el comercio. En un poema, mencionado anteriormente, se excusa ante Rav Nissim de no poder asistir a una sesión de su academia por estar apresado por los imperativos del mercadear.[65] Incluso debió de ejercer como maestro. En un poemita 'Sobre la traición a un amigo', exclama: *Conspiró contra su propio maestro, como conspirara un Guehazi.*[66]

Lo habitual es imaginarse al poeta malagueño como soltero solitario, aunque lleno su corazón de amoríos. Pero, en caso de que la *baqqashá* citada *Ḥăqartiḵa* (*Te busqué*) sea de él, como existen indicios reales de que tal es, Gabirol estuvo casado y tuvo hijos. En la plegaria dice: *Ruego por mi familia y mis hijos, para que no caiga a tierra ni un pelo de su cabeza.*[67] Este dato es, naturalmente, importante para la comprensión de su personalidad.

Hay una circunstancia en la vida del poeta que tuvo, sin duda, un grandísimo influjo en la configuración de su personalidad: una enfermedad cruel que a veces le mantenía apartado y postrado en el lecho y sobre la que se han hecho muchas especulaciones.[68] Con la delgadez de su cuerpo, que unas veces atribuye a su enfermedad y otras a los sufrimientos por los amores, Ibn Gabirol chancea y es un signo de que su espíritu no vivía en la pesadumbre y en la agriedad perpetuas. Su cuerpo era tan flaco, dice, que sus aros podían servirle de

---

63. *El gran sabio filósofo Rabbenu Shelomó ben Gabirol, poeta, cuya ciudad natal fue Zaragoza, en el reino de Aragón y cuyo sepulcro está en Ocaña, en la región superior de Sefarad* (cit. por Kaufmann: 1898-99, 79).

64. Schirmann: 1973, 68.

65. *Ani niqqaḥ bĕ-yad miqqaḥ uminkar* (Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, n. 66: 3, p. 208).

66. *qashar lĕRabbo* (Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, n. 30: 2).

67. *wĕ'el beti ubanay hitpallalti* (Ibn Gabirol, Allony: 1976, 63).

68. Bargebuhr: 1976, 370; Pagis: 1978, XXVIII s.; Schirmann: 1973, 37. En un poema dice Gabirol: *Amigos, plantó el dolor en mi alma su tienda... Puso el mundo en mis manos / el cáliz de la tristeza / y púsome por encomienda apurar hasta sus últimas heces* (Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, n. 3).

diademas y sus anillos de ajorcas y si sobre los ojos de un hombre dormido se sentara, éste ni rebulliría.[69] En otra ocasión dice que un mosquito pudiera levantarle con una de sus patas[70] y que la más tenue de las hormigas pudiera elevarle en sus diminutas mandíbulas y hacerle perecer en la boca de su madriguera.[71] Era tanta su flacura —dice en otro poema— que ya no podía ser visto con los ojos del cuerpo, sino tan sólo con el pensamiento:

Si no me hallarais,
buscadme donde oyereis una voz,
como de un espectro.[72]

A su extremada delgadez unía por demás un cuerpo diminuto que en ocasiones fue objeto de escarnio por parte de sus rivales.[73]

La obra de Ibn Gabirol

El núcleo de la personalidad de Ibn Gabirol puede concentrarse en una máxima que él mismo acuña en su *Fons vitae*: *Investiga y ama.*[74] Su amor por la sabiduría, su pasión por la clarificación, aflora constantemente en su obra.[75]

---

69. Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, n. 9, p. 48.
70. Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, n. 41.
71. Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, n. 5: 15; n. 102; n. 145: 2.
72. Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, n. 102.
73. *¡Frena y refrena tu boca!*
Dios te reprenda, Satán.
Te burlaste,
porque soy pequeño.
Pero escruta mis palabras.
Sabrás, entonces, que soy Eber,
el hijo de Yoqtan (Schirmann: 1956, 88).
74. *Stude ergo in hoc et ama* (*Fons vitae*, III, 57).
75. *Despierto está mi corazón,*
abiertos mis ojos
a todo secreto.
Es la inteligencia madre de mi alma...
(Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, n. 17).

De uno de sus poemas parece deducirse que había compuesto en aquel momento veinte libros.[76] Hoy, sin embargo, sólo nos quedan cuatro obras suyas: el *Tiqqun middot haNefesh* (*Reparación de las cualidades del alma*), compuesta en Zaragoza en 1045; el *Mĕqor ḥayyim* (*La fuente de la vida*); el *Mibḥar ha-pĕninim* (*Selección de perlas*), de paternidad disputada; el *'Anaq* (*El collar*), gramática hebrea en verso, y, además, el diván poético con más de quinientos poemas.[77]

Cuatro campos, pues, fueron los trabajados por Ibn Gabirol: la filosofía (metafísica y ética), la gramática, la exégesis y la poesía.[78]

No te asombres de un hombre
cuya carne aspiró a alcanzar los grados de la sabiduría
que lo lograra.
Es mi alma que al cuerpo rodea
una esfera que gira ante el universo
(Ibn Gabirol, Elena Romero, n. 13; n. 10).

Haz de la inteligencia testigo,
de la ciencia juez.
Más selecta es (la sabiduría) que todo oro,
mejor que cualquier hacienda
(Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, n. 69).

Si mi alma demandara poco,
no estaría noche y día trabajada...
Consumido está mi cuerpo de la búsqueda de la sabiduría,
mientras que el de otros comido está por los amores
(Schirmann: 1956, n. 57).

76. Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, n. 3: 24.

77. A través de las citas de Abraham Ibn 'Ezra en su comentario al Pentateuco parece colegirse que Ibn Gabirol compuso un comentario exegético de la Torá basado en una interpretación alegórica. Véase Kaufmann: 1898-99, 66. Para una visión general de la obra de nuestro autor, reenvío a la obra de J. M. Millás Vallicrosa, *Šĕlomo Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Madrid-Barcelona 1945, y a la introducción de Pagis: 1978. Para una buena información bibliográfica hay que recurrir a Dov Yarden, *Shire haQodesh*, II, 709-790, donde ordena por orden cronológico (hasta 1972) la bibliografía en torno al poeta.

78. También hizo alguna pequeña traducción de poemas árabes al hebreo (Schirmann: 1973, 36).

La poesía, en sus dos vertientes de profana y religiosa, es la fuente más importante para conocer la personalidad del autor.[79] Su categoría poética, a causa de su lirismo, de su alma profundamente mística y, al mismo tiempo, enraizada en lo humano,[80] de su lenguaje límpido, con un bagaje aceptable de metáforas, comparaciones, recursos sonoros, fue apreciado por sus contemporáneos y reconocido después por la mayoría de los críticos.[81] Él mismo tuvo en alta estima su poesía y su personal valía.[82] La métrica que usa en su poesía es la llamada métrica cuantitativa, que había sido introducida por Dunash ben Labraṭ en España. En los poemas litúrgicos, en cambio, en muchos de ellos continúa con la métrica tradicional piyútica.

La filosofía de Ibn Gabirol

El cadí toledano Ibn Ṣaᶜid[83] reconoció la mente filosófica de Ibn Gabirol. *Tenía una mente sutil y una manera atractiva de especula-*

---

79. Comienza su investigación en el siglo pasado (Geiger, Dukes...) y en este siglo se han publicado ediciones muy completas de su diván (Bialik-Rawnitzky, Brody-Schirmann, D. Yarden).

80. Cantor del amor, de la amistad, de la belleza, del buen vivir, del vino...

81. Sus primeros poemas los hace a los dieciséis años (Schirmann: 1973, 37). Véanse los juicios de Moshe Ibn 'Ezra (Halkin: 1975, 68: 35 ss.); Abraham Ibn Daud, G. D. Cohen: 1967, 7: 425; Yehuda AlḤarizi, Toforovski, macama 3; Abraham Zacuto, Filipovski: 1857, 219a. D. Yarden ha reunido los testimonios de más de veinte autores hebreos medievales en torno a Ibn Gabirol (*Shire haQodesh*, 1973, 709-23).

82. Ya a los dieciséis años escribía:

Mío es el poema
que con su fuerza la roca desmenuza
y de las peñas alumbra arroyos...
(Ibn Gabirol, Yarden: 1975-76, n. 54: 13-15)

¿No cubre mi luz la faz de la tierra
y a Babilonia y Elam alcanza...?
(ib., n. 106)

En mi corazón está retenido el globo de los cielos
(Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, n. 5: 31)

Para una valoración de la poesía de Gabirol reenvío a los estudios de Pagis: 1978, de Schirmann: 1973, Millás Vallicrosa: 1942, Bargebuhr: 1976.

83. Ṣaᶜid, Finkel: 1927-28, 53.

ción —constató—. Ciertamente que en su poesía se trasluce su búsqueda insaciable, su ansia de conocer. *Un ojo tengo* —escribe— *que se pasea por el universo, que ve los secretos del corazón del hombre. A mi alma sus puertas siempre abrieron.*[84]

Dos son los poemas que más contenido filosófico tienen: el *Keter Malkut* (*La corona real*) y *Ahabtika* (*Te he amado*).[85] En el *Keter Malkut* el poeta describe el universo por esferas concéntricas, donde una abarca a la otra. Sobre la novena esfera, la del zodiaco, está la esfera del entendimiento, de cuyo resplandor emanan los ángeles y las almas. Sobre la esfera décima está el trono de Dios, cuyo ser ya no alcanza el entendimiento. El alma es infundida en el cuerpo y está dotada con la facultad de conocer. El conocimiento es la fuente de su gloria y de su indestructibilidad. El pecado es un elemento que obstaculiza la realización del ser.

En definitiva, el *Keter Malkut*, más que una filosofía, es una representación de una concepción filosófica del universo.

El otro poema filosófico, 'Te he amado', está más dentro de la línea metafísica que inaugura Ibn Gabirol en *La fuente de la vida.* La razón, el secreto de todo ser, está en Dios, de donde mana. En el ser hay un elemento primordial (la materia) que aspira al ser, esto es, a ser perfeccionado por la forma.[86]

He aquí el tenor del poema:

Te he amado,
como ama un hombre a su único ser querido,
con todo corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas.
Me alegré por ti,

---

84. Ibn Gabirol, Elena Romero: 1978, n. 3, p. 14.

85. El *Keter Malkut* ha sido publicado por Yarden; *Shire haQodesh:* 1971-1973, n. 22; Ibn Gabirol, Davidson: 1944, 82-123; Schirmann: 1956, n. 108; véase la traducción de Millás (Millás Vallicrosa: 1945, 163-197). El *Ahabtika*, en Ibn Gabirol, Brody-Schirmann: 1974, n. 24.

86. *Scilicet, quia per hoc, quod materia proxima est unitati, compellitur acquirere ab ea lumen et desiderium, per quod moveatur ad illam et desideret eam ad recipiendum perfectionem et exeundum de non esse ad esse* (*Fons vitae*, V, 33). Véase el notable estudio de Kaufmann: 1898-99, 119.

que para entender el secreto de la obra de Dios
su creatura exploras.
¡Realidad tremendamente profunda,
inmensamente lejana!
¿Quién entenderá,
quién comprenderá su secreto?
Pero yo te anuncio lo que oí
y tú obligado estás a meditar su secreto.
Los sabios dijeron:
El secreto de todo ser,
razón tiene en que todo, que es la totalidad,
en sus manos está.
Éste aspira a darle el ser, como ser,
como el amante a su amado desea.
Acaso fue esto lo que los profetas pensaron
cuando decían: Lo creó para su gloria.
Una respuesta te he dado,
consigue tú ahora la prueba
para fijarle fundamento.[87]

La *baqqashá Ḥăqartiḵa* tiene también una parte con abundante contenido filosófico. El hombre está dotado con el espíritu de la sabiduría, pero habita una casa de barro y no puede alcanzar con su entendimiento la esencia de Dios, sino tan sólo aquello que no es su esencia (esto es, su reflejo a través de sus creaturas).[88]

Donde Gabirol expresa su concepción metafísica del ser, de inspiración neoplatónica, es en *La fuente de la vida*. El eje sobre el que gira monolíticamente toda su obra es la concepción de la materia y forma como dualidad integrante de todo ser, fuera de Dios, uno como base común y sostén, otro como principio diferenciador.[89]

---

87. Ibn Gabirol, Brody-Schirmann: 1974, n. 24.

88. Ibn Gabirol, Allony: 1976, 61.

89. Véase G. Vajda, *Introduction a la pensée juive du Moyen Âge*, Paris 1947, 75 ss.; íd., 'La philosophie juive en Espagne', en *The Sephardi Heritage*, ed. R. Barnett (London 1971), 81 ss.; F. Schlanger, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, Leiden 1968.

La obra es un monumento del silogismo y el raciocinio, muy similar a las producciones de la filosofía escolástica y que explica que encontrara en ésta un gran eco.

La fuente de la vida, de gran rigor lógico y conceptual, no deja un solo resquicio para el lirismo, para la imagen y tampoco refleja en ninguna de sus partes concepción alguna judía. Esto, unido a la circunstancia de que el original árabe pronto se perdió y a que comenzó a circular entre el mundo de los estudiosos una versión latina bajo el nombre de Avencebrol y a que los propios judíos, tras la crítica de Abraham Ibn Daud,[90] la dejaron fuera de su consideración, explica que Shelomó Ibn Gabirol, el poeta hebraico cuyo estro caldeaba el alma judía, y Avencebrol, el filósofo medieval que sirvió de inspiración a pensadores escolásticos, se consideraran como dos personajes distintos. La identidad se logró cuando S. Munk descubrió un manuscrito con una versión hebrea, antológica, del *Fons vitae*, que era atribuida directamente a Shelomó Ibn Gabirol.[91]

Recordemos, por último, que Ibn Gabirol es el primer filósofo estricto de la España judía.

«La fuente de la vida»

La obra *La fuente de la vida*, como ya hemos dicho, fue escrita originariamente en árabe, perdiéndose en una época relativamente temprana la misma. Sin embargo, del original árabe se hizo a mediados del siglo XII una versión latina, el *Fons vitae*, a cargo de Dominicus Gundissalinus, archidiácono de Segovia, y Johannes Hispanus (Ibn Daud o Avendehut), converso médico judío. Tal como se deduce del prólogo a la traducción de ambos al *Sextus liber naturalium* de Avicena, Ibn Daud traducía el texto árabe al romance castellano y Domingo lo vertía al latín.[92]

90. Kaufmann: 1898-99, 85 ss.

91. Munk: 1859.

92. *Hunc igitur librum vobis praecipientibus, et me singula verba vulgariter proferente, et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente ex arabico translatum*, escribe Ibn Daud (Correns: 1891, 33).

Del mismo original árabe, Shem Tob Ibn Falaquera (1225-1295) hizo una versión hebrea, antológica, que se encuentra en manuscrito único (Ms. 239, fol. 146-159, del antiguo fondo de la BN de París) y que fue editado por S. Munk.[93] Ibn Falaquera, aunque hace una selección de textos, traduce, sin embargo, las frases enteras, de ahí que tenga un valor extraordinario para fijar, con la versión latina, el pensamiento original del autor.

Aparte de estas dos versiones, una íntegra y otra parcial, se han conservado algunos textos del original árabe incluidos como citas dentro del libro *Kitāb Al-Ḥadiqa* (*'Arugat haBośem*) de Moshe Ibn 'Ezra. Shelomó Pines, que ha publicado los trece fragmentos, cree que el texto latino tiene más fidelidad que las citas del *Kitāb Al-Ḥadiqa.*[94]

De la versión latina se nos han conservado seis manuscritos:

1. Códice lat. 14.700 de la Biblioteca Nacional de París (olim Sti. Victoris, n. 32), de fines del siglo XIII, escrito con suma rudeza, pero de sumo valor.
2. Cód. n. 3472 de la Biblioteca Mazarina de París, de comienzos del siglo XIV.
3. Códice de la biblioteca colombina de Sevilla; signatura antigua: U-136-44. Libros de Fernando Colón, n. 5-25.
4. Códice amploniano de la biblioteca de Erfurt, de finales del siglo XIV o comienzos del XV.
5. Códice lat. 95-21 de la biblioteca catedralicia de Toledo, de comienzos del siglo XIII.[95]
6. Cod. Vat. Urb.: at. 1427, fol. 1*a*-170*b*, de mitad del siglo XV.[96]

Aparte de estos seis códices, existen dos ediciones latinas abreviadas del *Fons vitae*: el epítome Campililiensis, conservado en el manuscrito 144 de la biblioteca del monasterio cisterciense de Lilienfeld

93. Munk: 1859.
94. Pines: 1958, 218-33.
95. Millás Vallicrosa: 1942, 77-81.
96. Nagy: 1896, 154-70.

(Austria), de comienzos del siglo XIV,[97] y el epítome de Praga (manuscrito 398 de la biblioteca universitaria de Praga, fol. 10*b*-20*a*).[98]

Cl. Baeumker hizo una edición crítica del *Fons vitae* basándose en los cuatro primeros manuscritos reseñados, que fueron los que él conoció en aquel momento, y en la versión hebrea de Ibn Falaquera.[99] Consideró los cuatro códices, porque todos tenían sus vicios y raramente uno solo tenía correcta lectura.[100] Dado que los textos no tenían un tronco común, no fijó el texto siguiendo un determinado códice, sino que eligió la lectura, de uno o de otro, que se hacía más recomendable o por el nexo de las oraciones o por la simetría. En caso de dificultad, seguía la lectura mayoritaria de los códices. En caso de empate concedía mayor autoridad al códice N (de la Biblioteca Nacional de París) y al códice M (códice mazarino).[101]

De la versión hebrea del *Fons vitae* hizo S. Munk una traducción francesa que fue publicada conjuntamente con el texto hebreo.[102]

Tras la edición de Baeumker apareció una traducción castellana de Federico de Castro y Fernández, *Inb-Gebirol (Aven-Cebrol) (filósofo hebreo español). La Fuente de la vida. Traducida en el siglo XII por Juan Hispano y Domingo González, del árabe al latín, y ahora por primera vez al castellano.* Madrid, 1901; en dos tomos (1-160; 1-293).

De la versión latina hizo una versión al hebreo moderno Yaᶜaqob Blaustein, revisada por Abraham Zifroni y acompañada de la versión hebrea de Shem Tob Ibn Falaquera (*Sefer Mĕqor Ḥayyim lĕRabbi Shelomoh Ben Gabirol.* Tel Aviv 1926, 2 vols.).

---

97. Schimek: 1891, I, 529 ss.

98. Truhlar: 1905, 399; Getler: 1935, 180-89.

99. *Fons vitae:* Baeumker: 1892-95. En la misma colectánea publicó también Baeumker el *Epitome Campililiensis* (pp. 341-387).

100. *Ita haud raro quisque veram scripturam solus servavit* (*Fons vitae*, Baeumker, fasc. II, XIII).

101. *Sed maxime id attendendum erat, ut ex diversis lectionibus ea eligeretur, quae aut sententiarum conexu aut orationis numero et concinnitate prae caeteris commendaretur. Quae ratio cum deficiebat neque ultra lectio ex altera nata esse posset, certo diiudicari poterat, codicum maiorem partem sum secutus; ubi vero eorum numerus par erat, codicum N et M maiorem auctoritatem respexi* (ib., XIV).

102. Munk: 1859.

Fernand Brunner hizo una versión francesa anotada del libro tercero del *Fons vitae: Ibn Gabirol (Avicembron): La source de vie. Livre III: De la démonstration de l'éxistence des substances simples.* Traduction, introduction, notes et index. Paris 1950. La traducción total francesa fue hecha por Jacques Schlanger en 1970 (*Salomon Ibn Gabirol. Livre de la Source de Vie (Fons vitae).* Paris, Aubier Montaigne, 1970.

La presente edición

Nuestra edición es una reedición de la traducción castellana de Federico de Castro y Fernández publicada en Madrid en 1901. Pero hemos revisado la traducción y la hemos corregido en varios cientos de lugares. También la hemos acomodado totalmente al texto latino proporcionado por Baeumker y la hemos dividido en apartados conforme a la distribución hecha por el editor primero latino, de modo que sea más fácil hallar el texto de la versión latina.

De Federico de Castro apenas he podido recabar noticias suyas. Sí sabemos que fue abogado y profesor, probablemente de la Universidad Central de Madrid.[103] Se conserva su memoria de doctorado por la Universidad de Madrid.[104]

---

103. En la introducción a su traducción de *La fuente de la vida* menciona como discípulo suyo a Juan Díaz del Moral.

104. *Discurso leído en la Universidad Central por el licenciado D. Federico de Castro y Fernández, abogado del ilustre Colegio de esta corte, en el solemne acto de recibir la investidura de doctor en la facultad de filosofía y letras*, Madrid 1861.

ABRAHAM IBN DAUD: *Sefer haQabbala* (GERSON D. COHEN, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah) by Abraham Ibn Daud*, Philadelphia 1967).

ABRAHAM DE TORRUTIEL: *Sefer haQabbala*, en AD. NEUBAUER, *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes* (Oxford 1887; repr. Amsterdam 1970), vol. I, 101 ss.

ABRAHAM ZACUTO: *Sefer Yuḥasin*, Ed. H. Filipowski, Londres 1857.

AMADOR DE LOS RÍOS, JOSÉ: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid 1875.

APTOWITZER, V.: 'R. Chushiel und Chananel', *Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien*, 38-39 (1933).

ASHTOR, ELIYAU: *The Jews of Moslem Spain*, Philadelphia 1979.

BACHER, W.: 'Die hebraeische Sprachwissenschaft', en *Geschichte der rabbinischen Literatur während des Mittelalters und ihrer Nachblüthe in der neueren Zeit*, ed. J. Winter-A. Wünsche, Trier 1894, 133-235.

BACHER, W.: *Die Anfänge der hebräeischen Grammatik*, Leipzig 1895.

BARGEBUHR, FREDERICK P.: *Salomo Ibn Gabirol. Ostwestliches Dichtertum*, Wiesbaden 1976.

BEINART, H.: 'Salomón Ibn Gabirol y su contexto histórico', en *Seis conferencias en torno a Ibn Gabirol* (Málaga 1973).

BRUNNER, FERNAND: *Ibn Gabirol (Avicembrom): La source de vie. Livre III: De la démonstration de l'éxistence des substances simples. Traduction, introduction, notes et index*, Paris 1950.

CASTRO Y FERNÁNDEZ, FEDERICO DE: *Inb-Gebirol (Aven-Cebrol) (filósofo hebreo español). La Fuente de la vida. Traducida en el siglo XII por Juan Hispano y Domingo González, del árabe al latín y ahora por primera vez al castellano*, Madrid (1901), en dos tomos (1-160; 1-293).

CASTRO Y FERNÁNDEZ, FEDERICO DE: *Discurso leído en la Universidad Central por el licenciado D. Federico de Castro y Fernández abogado del ilustre Colegio de esta corte, en el solemne acto de recibir la investidura de doctor en la facultad de filosofía y letras*, Madrid 1861.

COHEN, G. D.: 'The Story of the Four Captives', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 20 (1960-1961), 57.

CORRENS, PAUL: 'Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate', Münster 1891, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, I, Heft 1.

DAVID GANZ: *Chronologia sacra-profana a mundi conditu ad annum M. 5352 vel Christi 1592, dicta Semah David Germen Davidis*, ed. Guilielmus Henricus Vorstius, Lugduni Batavorum 1644.

DEL VALLE, CARLOS: *La Escuela hebrea de Córdoba. Los orígenes de la Escuela filológica hebrea de Córdoba*, Madrid 1981.

DREYER, KARL: *Die religiöse Gedankenwelt des Shelomo Ibn Gabirol*, Leipzig 1930.

DUNASH BEN LABRAṬ: *Shirim*, ed. N. Allony, Jerusalem 1947.

EDELMANN, H.-L. DUKES: *Treasures of Oxford*, London 1851.

FONS VITAE: *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino* primum edidit Clemens Baeumker. Fasciculus I, Münster 1892; 1-71; Fasciculus II, Münster 1892, 72-109; 1895, 211-339, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Hrsg. Cl. Baeumker.

GETLER, B.: 'Kĕtab-yad ḥadash lĕ-liqquṭ ha-laṭini shel sefer Mĕqor ḥayyim', en *Tarbiz*, 6 (1935), 180-189.

GOITEIN, S. D.: 'Shemarya ben Elḥanan', *Tarbiz*, 32 (1962-963), 266 ss.

GÜDEMANN, M.: *Das jüdische Unterrichtswesen während der spanischen arabischen Periode* (repr. Amsterdam 1968).

IBN GABIROL, SHELOMÓ: *Selected Religious Poems of Solomon Ibn Gabirol*, ed. Israel Davidson, Philadelphia 1944.

IBN GABIROL, SHELOMÓ: *Shire haQodesh lĕRabbi Shĕlomo Ibn Gabirol*, ed. Dov Yarden. Vol. I: Jerusalem 1971; vol. II: Jerusalem 1973.

IBN GABIROL, SHELOMÓ: *Shire ha-Ḥol lĕRabbi Shĕlomo Ibn Gabirol*, ed. Dov Yarden. Vol. I: Jerusalem 1975; vol. II: Jerusalem 1976.

IBN GABIROL, SHELOMÓ: *Solomon Ibn Gabirol. Secular Poems*, editado por H. Brody y J. Schirmann, Jerusalem 1974.

IBN GABIROL, SHELOMÓ (N. ALLONY, 'Mi-Shirat Rashbag ulĕshono', en *Hebrew Union College Annual*, 1976, 1-104, parte hebrea).

IBN GABIROL, SHELOMÓ: *Selomo Ibn Gabirol. Poesía secular*, edición y traducción castellana de Elena Romero, Madrid 1978).

IBN GABIROL, SHELOMÓ: *Sefer Mĕqor Ḥayyim lĕRabbi Shĕlomo ben Gabirol*, traducida al hebreo moderno por Yaaqob Blaustein, revisada por Abraham Zifroni y acompañada de la versión hebrea de Shem Tob Ibn Falaquera, Tel Aviv 1926, 2 vols.

IBN GABIROL, SHELOMÓ: *Fuente de la vida* (véase *Fons vitae*; S. Munk; Castro y Fernández; Brunner; Schlanger).

IBN ṢAᶜID, ABŪ QASIM (LOUIS CHEIKO, *Kitāb Tabaqât alUmam ou Les Catégories des Nations* par Abou Qasim Ibn Ṣaᶜid l'Andalous, Beirut 1912).

IBN ṢAᶜID, ABŪ QASIM (JOSHUA FINKEL, 'An Eleventh Century Source for the History of Jewish Scientist in Mohamenedan Land', *JQR NS*, 18 (1927-1928), 48 ss.).

IBN ṢADDIQ, YOSEF: *Quiṣṣur Zeḵer Ṣaddiq,* en ADOLPH NEUBAUER, *Medieval Jewish Chronicles and Chronological Notes*, Oxford 1887 (repr. Amsterdam 1970).

IMMANUEL FRANSIS: *Meteq šĕfatayim*, ed. H. BRODY: *Hebraeische Prosodie von Immanuel Frances*, Krakau 1892.

ISAAC ABOAB: *Nomología o discursos legales*, Amsterdam 1629.

KAUFMANN, DAVID: 'Studien ueber Salomon Ibn Gabirol', en *Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest fuer das Schuljahr 1898-1899* (repr. Jerusalem 1971).

MANN, JACOB: *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, Oxford 1922.

MENAHEM BEN ZERAḤ: *Ṣeda laDereḵ*, en AD. NEUBAUER, *Medieval Jewish Chronicles and Chronological Notes,* Oxford 1887-1895 (repr. Amsterdam 1970), II, 241-245.

MILLÁS VALLICROSA, J. M.: *Šĕlomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Madrid-Barcelona 1945.

MILLÁS VALLICROSA, J. M.: *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid 1942.

MOSHE BEN 'EZRA: *Sefer Shirat Yisra'el (Kitāb al-Muḥādara walMuḏākara)*, Meturgam la'ivrit 'im mabo wehĕᶜarot me'et Ben Ṣion Halper, Leipzig 1924.

MOSHE BEN 'EZRA: *Kitab al-Muḥadara wal-Mudhakara. Liber Discussionis et Commemorationis (Poetica Hebraica)*, ed. A. S. Halkin, Jerusalem 1975.

MOSHE BEN MAIMON, *Iggeret Teman leRabbenu Moshe ben Maimon. Hamaqor ha-'arabi usheloshet ha-targumim ha-'ibriyyim*, ed. Abraham Shelomo Halkin, New York 1952.

MOUILLERON, CÉLESTIN DE: *Poemes hébreux anciens*, Limoges 1947.

MUNK, S.: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859.

NAGY, A.: 'Un nuovo codice del *Fons vitae* di Ibn Gabirol', en *Rendiconti della Reale Academia dei Lincei —classe dei scienze morali, storiche e filologiche—*, serie V, vol. V, Roma 1896, 154-170.

NEUBAUER, ADOLPH: 'Collectaneen von Adoph Neubauer', *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 36 (1887), 498 ss.

PAGIS, DAN: 'Introducción' (véase IBN GABIROL, *Selomo Ibn Gabirol. Poesía secular*, ed. Elena Romero, Madrid 1978, XVII-LXVII).

PINES, SHELOMO: 'Sefer 'Arugat haBośem: ha-Qĕṭa'im mi-tok Sefer Mĕqor Hayyim', *Tarbiz*, 27 (1958), 218-233.

S. A., ART: 'Geonim', en *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, Berlin (1931).

SAADIA IBN DANAN: *Seder haDorot*, editado por Z. H. Edelmann en *Ḥemda Gĕnuza*, 1856.

SACHS, SENIOR: *Rabbi Scelomoh ben Gabirol*, Paris 1866.

SCHIMEK, CONRAD: *Handschriftenverzeichnisse der Cistercienser-Stifte der österreichisch-ungarischen Ordensprovinz*, Wien 1891, I, 529 ss.

SCHIRMANN, JEFIM: *HaShira ha'ivrit biSĕfarad ubĕProvenz*, Tel Aviv 1956.

SCHIRMANN, JEFIM: 'Salomón Ibn Gabirol. Su vida y su obra poética', en *Seis conferencias en torno a Ibn Gabirol* (Málaga 1973).

SCHLANGER, JACQUES: *Salomon Ibn Gabirol. Livre de la source de vie (Fons vitae)*, Paris 1970.

SCHLANGER, F.: *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, Leiden 1968.

SHELOMO DE OLIVEYRA: *Sefer sharshot gablut*, Amsterdam 1791.

SHEM TOB IBN FALAQUERA (véase Munk, S., e Ibn Gabirol... Blaustein).

SHEMUEL HA-NAGID: *Diwan. Ben Tehillim*, ed. Dov Yarden, Jerusalem 1966.

TRUHLÁR, J.: *Catalogus codicum manuscriptorum latinorum qui in C. R. Bibliotheca Publica atque Universitatis Pragensis asservantur*, Praga 1905.

VAJDA, GEORGES: *Introduction a la pensée juive du Moyen Age*, Paris 1947.

VAJDA, GEORGES: 'La philosophie juive en Espagne', en *The Sephardi Heritage*, ed. R. Barnett, London 1971.

YEHUDA AL-HARIZI: *Taḥkĕmoni*, ed. Y. Toforovski, Tel Aviv 1952.

Libro, Fuente de la Vida

Primera parte, acerca de la Sabiduría, esto es, de la materia y forma universales

Se divide en cinco tratados. En el primero se trata de aquellas cosas previas para la determinación de la materia universal y de la forma universal y para la determinación de la materia y forma en las substancias compuestas. En el segundo se trata de la substancia que sostiene la corporeidad del mundo. En el tercero, de la demostración de las substancias simples. En el cuarto, del conocimiento de la materia y forma en las substancias simples. En el quinto, de la materia universal y de la forma universal.

TRATADO PRIMERO

De las cosas previas para la determinación de la materia y formas universales y para la determinación de la materia y forma en las substancias compuestas

1. MAESTRO. — Puesto que con tu talento y aplicación has obtenido ya tanto provecho, comienza a cuestionarme acerca de las cuestiones que mejor te parezca, pero llega hasta la última pregunta que inquiere para lo que el hombre ha sido hecho, y en cuanto al modo de nuestro coloquio, sea por preguntas y respuestas, según la regla de la demostración.

DISCÍPULO. — ¿Cómo hemos de ordenar la posición de preguntas y respuestas según reglas demostrables, sin gran demora y mucha premeditación? Si quisiéramos observar esas reglas en toda proposición que se nos presentara, se alargaría el trabajo y aumentaría la fatiga.

M. — Tienes razón. Propongamos, pues, argumentaciones y proposiciones a granel de lo que de las inquisiciones se nos ocurra, hasta que comencemos a ordenarlas con las siguientes, según las reglas de la Lógica, después de la invención de sus términos y la comprensión de todo lo que les compete, ya en sí mismos, ya en su disposición; mas si por acaso aconteciese que ordenemos alguna cuestión según regla de figura dialéctica, hagámoslo sin consideración a la ordenación de los términos en las proposiciones, porque esto nos descaminaría desde el principio.

D. — Ya ha mucho tiempo que conoces mi gusto por el arte de la prueba y mi deseo respecto de él; pero, dado que estoy embargado por numerosos problemas, me temo que me falte la demostración para comprender la verdad de todas estas cuestiones.

M. — Guárdate de pensar que sea una de esas cuestiones en las que te falte el conocimiento de la prueba para demostrar su verdad, si das al arte de la Lógica lo que es debido y si no te apresuras en juzgar las cosas demasiado deprisa.

D. — Demuéstramelo para que me afirme bien en ello.

M. — Preciso es que dividas las cosas en dos clases, pues de las unas es posible que conozca el hombre, a saber, las que caen bajo su inteligencia, de otras no le es posible, porque la exceden; de las que le es posible conocer, unas conoce necesariamente o son per se nota, otras no; para conocer las que son per se nota no se necesita de prueba; pero al conocimiento de las que no fueren per se nota se llega mediante pruebas y según el cuidado que se tenga en observar sus reglas, esto es, las reglas del arte dialéctico, se obtiene la certeza de la investigación.

2. D. — Mucho me has satisfecho con tu respuesta y animado para la ciencia de la prueba, por lo que desde ahora quiero preguntarte de lo que parezca más necesario de las inquisiciones, con la confianza que para hacerlo me ha dado tu bondad.

M. — Pregunta lo que quieras, que estoy dispuesto a complacerte.

D. — ¿Qué es, pues, lo que el hombre debe buscar en esta vida?

M. — Puesto que la parte inteligente del hombre es de todas las suyas la mejor, lo que más le importa buscar es la ciencia; lo que de la ciencia es más necesario saber, es que se sepa a sí mismo, para que por esto sepa en verdad las otras cosas que están fuera de él, porque su esencia es comprenderlo y penetrarlo todo, y todas las cosas están sujetas a su potestad; con esto debe buscar también la ciencia de la causa final para la que ha sido creado, para que se aplique mucho a ella, pues que por esto se consigue la felicidad.

D. — La esencia del hombre tiene causa final. ¿Por qué?

M. — ¿Cómo no, cuando todas las cosas están sujetas a la voluntad del solo grande?

D. — Aclárame esto.

M. — Porque la voluntad es la virtud divina que todo lo crea y todo lo mueve; luego es imposible que sin ella se haga nada.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Pues porque el movimiento, por el que todas las cosas están engendradas, está sujeto a la voluntad; preciso es, por tanto, que el movimiento de aquéllas dependa del movimiento de ésta, y su reposo, de su reposo.

D. — ¿Qué se sigue de aquí?

M. — Se sigue que la quietud y el movimiento en la generación del hombre y de los demás, tenga por causa la voluntad que obliga.

D. — ¿Cuál es, pues, la causa final de la generación del hombre?

M. — La aproximación de su alma al mundo más elevado, para que cada cual retorne a lo que le es semejante.

D. — ¿De qué modo llegamos a esto?

M. — Por la ciencia y por la obra, porque por la ciencia y por la obra se une el alma a la vida más elevada, pues que la ciencia conduce a la obra y la obra separa del alma los enemigos que la dañan y la repone en su naturaleza y en su substancia; y en general, la ciencia y la obra emancipan al alma de la cautividad de la naturaleza y la libertan de sus tinieblas y obscuridad, y de este modo el alma recobra su vida más elevada.

3. D. — ¿Cuál es la prueba de que la causa de la generación del hombre es la ciencia y la obra?

M. — Esa prueba se toma de su definición.

D. — Explícamelo.

M. — ¿Concedes que lo que es perfecto en potencia, su perfección es hacer efectivo lo posible? Preciso es, pues, que la causa de su ser sea el hacerse efectivo.

D. — No digo otra cosa.

M. — ¿Concedes que la perfección del alma es su ciencia, su imperfección su ignorancia y que desde su nacimiento en este mundo pasa de la ignorancia a la ciencia, y así de este modo pasa de potencia a acto?

D. — No digo otra cosa.

M. — Puesto que la perfección del alma es salir de potencia a acto y que cualquiera que es perfecto en potencia y le es posible llegar a

efectuarse, es preciso que tenga por causa de su ser el hacer efectiva su perfección, ¿qué se sigue de aquí?

D. — Se sigue que la causa de la generación del hombre es hacer pasar la ciencia del alma de potencial a efectiva.

M. — Luego es ya manifiesto para ti que la ciencia es la causa de la generación del hombre.

D. — De esta manera ya me es manifiesto; pero explícamelo todavía de otro modo y fija la regla general de ello.

M. — Considera la esencia del alma y la forma por la que se distingue de los demás, y atiende igualmente a la conversión de los elementos en otros seres, y a la conversión de otros seres en otros, y a la composición de los instrumentos del alma inteligente, esto es, los sentidos. Están en cada uno de ellos las fuerzas del alma, ocultas y manifiestas. De ahí sacarás las demostraciones adecuadas.

4. D. — Llano es para mí, por estas consideraciones, que la ciencia es la causa de la generación del hombre, y veo que debíamos investigar la perpetuidad del alma en sí y lo que en ella obra la ciencia que aprende; qué ciencias permanecen en ella después de la separación de su cuerpo, y cuáles no; pero estas investigaciones no son del lugar en que estamos, ya las conocí cuando me preparaba para la ciencia del alma; ahora lo que debo preguntarte es, ¿cuál es la ciencia para la que el hombre ha sido creado?

M. — La ciencia para la que el hombre ha sido creado es la ciencia de todas las cosas según lo que son, y principalmente la ciencia de la esencia primera que lo sostiene y lo mueve.

D. — ¿Hay algún camino para llegar al conocimiento de la esencia primera?

M. — Conocer esto no es imposible ni posible en todas sus partes.

D. — ¿Qué es, pues, lo posible, y qué lo imposible?

M. — Imposible es conocer la esencia de la esencia primera sin las hechuras que por ella han sido engendradas; posible es conocerla, pero sólo a través de las obras por ella producidas.

5. D. — ¿Por qué es imposible la ciencia de la esencia?

M. — Porque está sobre todo y es infinita.

D. — ¿Cómo, pues, conoce el alma la inteligencia que está sobre ella?

M. — Porque la inteligencia es semejante al alma y se tocan, por

eso puede conocerla; pero la esencia primera no es semejante a la inteligencia, ni tiene con ella conveniencia alguna, pues no está unida a ninguno de los compuestos ni de los simples, y la relación de los simples a ella, en la imposibilidad de conocerla, es como la relación del compuesto al simple respecto a la imposibilidad de conocerlo.

D. — ¿Por qué la ciencia de la esencia es imposible por ser infinita?

M. — Porque la ciencia del que sabe es comprensión de la cosa sabida, y por eso es imposible comprender en la ciencia lo infinito.

D. — ¿Cómo podemos encontrar camino para saber si la esencia existe?

M. — Consideremos primero la esencia del ser universal y las modificaciones que puede sufrir, y luego el movimiento y la voluntad que retiene y sostiene la esencia de todos.

D. — La esencia del ser universal, ¿es una o múltiple?

M. — Múltiple ciertamente; pero dado que sea múltiple y diversa, conviene, sin embargo, en dos cosas en que se sostiene y tiene el ser.

D. — ¿Cuáles son esas dos?

M. — La materia universal y la forma universal.

D. — ¿Cómo en esas dos conviene todo lo que es?

M. — Porque esas dos son la raíz de todo, y de ellas se ha engendrado lo que es.

D. — ¿Cómo estas dos son la raíz de todo lo que es?

M. — Porque por naturaleza preceden a todos y en ellas todas las cosas se resuelven.

D. — ¿Cómo se resuelven en ellas todas las cosas?

M. — Porque la materia primera universal es la más simple y el fin último de toda materia, y del mismo modo la forma universal es la más simple de todas las formas y la que une a todas las formas.

6. D. — La resolución de todas en ellas, ¿es en efectividad o en concepto?

M. — No es en la efectividad, sino en el concepto.

D. — Necesito saber primero, si todas las cosas diferentes se reducen a una raíz o a dos que se juntan con ellas, antes de que sepa que una de éstas es la materia y otra la forma.

M. — ¿Estás ya seguro de lo que es substancia y de lo que es accidente?

D. — Sí.

M. — Si todas las substancias convienen en que son substancias, preciso es que haya una substancia común a todas, que una las unas con las otras y dé a todas igualmente el concepto de substancialidad.

D. — ¿Cómo puede decirse eso sabiendo que cada una de las substancias es diferente de la otra?

M. — Cada una de las substancias en esencia no es diferente de la otra.

D. — ¿Cuál es la prueba de eso?

M. — Si se diferenciaran las substancias en ser substancias, una de ellas no sería substancia.

D. — ¿Por qué no?

M. — La substancia está adherida a la esencia; la substancialidad, pues, en sí no es variable, luego no es posible que la esencia se diversifique en lo que no es diversa.

D. — Así es.

M. — Luego no es imposible reducir todas las cosas diversas a dos raíces en que se junten.

D. — Eso es así; pero ¿por qué no decir que es una la raíz de todas las cosas diversas?

M. — Si fuera una la raíz de todas siendo ellas diversas, preciso es que aquello en que convenga sea diverso, y aunque una fuera la raíz de todo, preciso sería, sin embargo, tornarlo a dos en su propia raíz.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Porque cualquiera de las cosas engendradas por ella es nombrada por propiedades diversas de ella, luego ella misma debe ser nombrada por propiedades que ella no es.

D. — Manifiesto es para mí que es preciso reducirlo todo a dos raíces; ¿pero cómo se demuestra que una es la materia universal y otra la forma universal, como dijiste?

M. — Habiéndome concedido que son dos las raíces a que todas las cosas se reducen, preciso es que en seguida me concedas que la una sustenta y la otra es sustentada.

7. D. — Me basta con eso; mas puesto que son dos las raíces de lo que es, preciso es que tratemos de investigarlo.

M. — Útil y necesario es para la ciencia de la voluntad y para la ciencia de la esencia primera.

D. — ¿Hay, por ventura, otra ciencia además de la ciencia de la materia y de la forma y de la ciencia de la esencia primera?

M. — Tres son las partes de toda ciencia, a saber: la ciencia de la materia y de la forma, la ciencia de la voluntad y la ciencia de la esencia primera.

D. — ¿Por qué son tres las partes de la ciencia de todo?

M. — Porque en el ser no hay más que estas tres cosas, a saber: materia y forma, la esencia primera y la voluntad que media entre estos extremos.

D. — ¿Cuál es la causa de que en el ser no haya más que estas tres?

M. — La razón de esto es que todo lo creado necesita una causa y algún medio entre ellos; la causa es, pues, la esencia primera; lo creado la materia y la forma, y el intermedio la voluntad.

D. — Ponme un ejemplo del enlace de ellos entre sí, esto es, de unos con otros, y de la ordenación de estos otros con aquéllos.

M. — Ejemplo de materia y forma es el cuerpo humano y su forma, entiende por forma la ordenación de sus miembros; ejemplo de la voluntad es el alma, y de la esencia primera la inteligencia.

D. — ¿Cuál de estas ciencias precede a las otras?

M. — En la enseñanza la ciencia de la materia y de la forma es antes que la de la voluntad, y antes que la ciencia de la esencia primera; pero, en realidad, es todo lo contrario.

D. — ¿Te parece que después de éstas no quede ciencia alguna que debamos estudiar?

M. — No, porque estas ciencias son los fundamentos y las raíces de la sabiduría, pero sus ramas son muchas.

D. — ¿De éstas es alguna rama de la otra?

M. — La materia y la forma son ramas de la voluntad; es imposible decir más que esto, hasta que sepas la ciencia de la materia y de la forma, y la de la voluntad.

8. Ahora debemos estudiar primero la ciencia de la materia y de la forma, porque esta primera parte de la sabiduría es anterior en orden a las otras dos.

D. — Hazme adquirir la evidencia de la ciencia de la materia y de la forma.

M. — Lo más digno y útil para comenzar esta especulación después de bien sabida la ciencia de la prueba, es analizar la esencia de la substancia del alma, sus fuerzas y sus accidentes, y lo que le corresponde y se le allega, porque esta misma alma es el sujeto del conocimiento y ella misma es entendedora de todas las cosas, con sus fuerzas que todo lo penetran; mira si tú has examinado esto, y si no, éste sea el principio de tu especulación.

D. — Juro que ha mucho tiempo me apliqué a la ciencia del alma y sus sutiles investigaciones, y desde entonces adquirí la ciencia, por la que conocí su nobleza, perpetuidad y sutileza para comprenderlo todo; tanto que, viendo su substancia que todo lo contiene, me admiro de que esto pueda ser de alguna manera.

M. — Mira si tu esencia contiene todas las cosas que sabes, de las que son, y si las que sabes están fijas en tu esencia de algún modo.

D. — ¿Acaso no lo sé, viéndome que abrazo a todo el universo y lo aprehendo más rápidamente que en un guiñar de ojos y que esto no pudiera hacerlo, si la esencia del alma no fuera sutil y fuerte, penetradora de todas las cosas y perceptora de todo?

M. — Si has conocido bien la verdad de la esencia del alma y te has representado su comprensión de todas las cosas, comienza a dividir las que son y resuelve las compuestas en sus simples, que son la materia y la forma.

9. D. — Ya conocí del alma lo que me fue posible, aunque no haya llegado al extremo de lo que de ella debí saber; comencemos, pues, a investigar ahora acerca de la materia y de la forma universal; pero quiero que comiences por enumerar los capítulos de lo que debemos observar en ellos de la investigación a que nos encaminamos, y que dividas el tratado de esta investigación con división racional, para que lo tenga todo a mano.

M. — Puesto que nuestro propósito ha sido especular acerca de la materia y de la forma universales, hemos de decir que lo compuesto de materia y forma se divide en dos; uno de los cuales es la substancia compuesta corpórea, y el otro la substancia simple espiritual, y que la substancia corpórea se divide en otros dos, porque una de ellas es la materia corpórea sustinente de la forma de las cualidades, y la

otra la materia espiritual, que sostiene la forma corporal, por lo que se ofrecen aquí necesariamente a nuestra consideración dos tratados: el primero, de lo que debe anteceder a la asignación de la materia universal y de la forma universal, y al examen de la ciencia de la materia y de la forma en las cosas sensibles, y para hablar de la materia corporal que sostiene las cualidades, y el segundo, para hablar de la materia espiritual que sostiene la forma corporal, y puesto que la materia espiritual necesita de pruebas por las cuales se le asigne el ser, y de demostraciones con que se certifique, porque es necesaria la ciencia de lo que aún no es conocido por sí mismo, por eso es necesario aquí un tercer tratado que se ocupe de la demostración de las substancias simples, y también lo es que haya un cuarto en que se hable de la inquisición de la ciencia de la materia y de la forma en las substancias simples, y cuando hayamos completado la consideración de estos cuatro tratados, será preciso que estudiemos la materia y la forma en sí, siendo, pues, este quinto tratado el propio para la consideración de este propósito, por lo que todo lo que debemos considerar de la materia y de la forma se encontrará en los cinco tratados que hemos distinguido, y es todo lo que en este libro se contiene.

10. D. — Ya que tan bien has dividido el tratado de la especulación de la materia y de la forma, acometamos, pues, la especulación de lo que en ellos nos proponíamos averiguar.

M. — El ser de la materia y el de la forma universal no se conocen de un solo modo.

D. — Manifiéstame estos modos.

M. — Dos son los modos con que de primera intención pueden conocerse el ser de la materia universal y el de la forma universal; uno universal y común, otro especial y propio.

D. — ¿Cómo puede conocerse el ser de la materia y el de la forma, según el modo universal?

M. — Todas las cosas que por indicios queremos conocer, se buscan por las propiedades inseparables de ellas, y cuando estas propiedades nos son conocidas, entonces sabemos que la cosa, de la que son las propiedades, existe.

D. — Ponme un ejemplo de lo que dices.

M. — Si es una la materia universal de todas las cosas, estas propiedades le son inherentes, a saber: ser existente por sí, de una esen-

cia, lo que sostiene la diversidad, lo que da a todos esencia y nombre.

D. — ¿Cuál es la prueba de que esas propiedades son inherentes a la esencia universal y conformes con ella?

M. — Necesario es que la materia universal deba tener estas propiedades si tiene ser.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — La materia debe tener ser, porque lo que no es no puede ser materia de lo que es; pero se dice subsistente por sí, para que la razón de su ser no se alargue hasta el infinito, como ocurriría si la materia no existiera en sí misma; de una sola esencia, porque no buscamos más que una materia de todas las cosas; sustinente de la diversidad, porque la diversidad procede de las formas, y las formas no son existentes por sí; dando a todos esencia y nombre, porque siendo sostenedora de todas las cosas, es preciso que esté en todas, y existiendo en todas, preciso es que dé a todas su esencia y su nombre.

11. D. — Ya es patente que la materia universal debe tener esas propiedades.

M. — Busca, pues, en todas las cosas esas propiedades, y si en todas las encuentras, ya has encontrado a la materia primera.

D. — ¿Cómo lo he de buscar?

M. — Con el análisis intelectual, abstrayendo la forma, de aquello que es, (apartándola) de otra y caminando de lo manifiesto a lo oculto, hasta que llegues a la forma más allá de la cual no hay otra forma, y esta forma, que precede a todas las formas, es la forma de aquello que la sostiene a sí misma.

D. — Ponme un ejemplo.

M. — Ejemplo de esto es el cielo; la forma que primero nos sale al encuentro es el color, luego la figura, después la corporeidad, luego la substancialidad y después las demás, esto es, las percepciones espirituales, de donde llegarás al concepto de la cosa creada única existente por sí, sustinente de todas estas formas y la encontrarás descrita con las antedichas propiedades, y encontrarás que ella es el fin oculto, más allá del cual no hay más que un solo fin, esto es, el hacedor cuyo nombre es excelso.

D. — Ya deslindé las formas de lo que es, unas en otras, y procedí de lo manifiesto a lo oculto, por donde llegué al fin oculto, más allá del cual no hay otro fin, como dijiste.

M. — Ahora es preciso volver del fin oculto al manifiesto, y desde éste a otros más manifiestos, por donde llegues al punto de donde partiste y encuentres las propiedades del mismo fin oculto, acompañándote y yendo contigo desde lo oculto a lo manifiesto.

D. — Ya he buscado las propiedades en lo que es y no las hallé que estuvieran infusas en él, atravesándolo, desde el ser más alto al ínfimo, hasta que llegué al individuo que no se divide y no vi por ello necesario que hubiera aquí una materia universal sostenedora de todo, que fuese una cosa distinta de ellas.

M. — Por ventura no me concediste ser propiedad de la materia universal, dar a todos su substancia y su nombre, y según esto, ¿de dónde tendrán esas propiedades las cosas que son, si no estuviera allí la materia universal que se las dé?

12. D. — Es lo que dices; pero ¿cómo esta materia ha de ser distinta de las cosas que son?

M. — No es posible que la esencia de la materia sea distinta de la esencia de las cosas que son; pero las cosas que son se hacen distintas de la materia por las formas que se le allegan, esto es, por las diferencias que la dividen, de donde la diversidad que hay entre las cosas que son, no se hace manifiesta sino por formas manifiestas, y del mismo modo la diversidad oculta que hay entre ellas, no proviene sino de formas ocultas; luego la diversidad no procede sino de las formas de las cosas que son; pero la esencia oculta que recibe esas formas es la materia primera, universal, una y sin diferencias.

D. — Ponme un ejemplo de eso.

M. — Fíjate en brazaletes de oro y en collares que sean de oro y ponlos en lugar de las cosas que son, y si los encontrares diversos en la forma y que es una misma la materia que los sostiene, no siendo la esencia de la materia de los unos distinta de la esencia de la materia de los otros, sabrás por esto que las cosas que son, son diversas por las formas; pero que es una la materia que las sostiene, y que la esencia de ésta no es distinta de la esencia de aquéllas.

13. D. — Bien me has hecho encontrar la materia universal, pues que encontré sus propiedades en las cosas que son; hazme encontrar también la forma universal del mismo modo.

M. — Atiende igualmente a las propiedades de la forma universal, que son: subsistir en otro, perfeccionar su esencia en lo que es y dar-

le el ser, y si encontrares estas propiedades en las formas de las cosas que son, ya has llegado a la forma universal.

D. — ¿Por qué razón induces que estas propiedades son inherentes a la forma universal?

M. — Necesario es a la forma el ser sostenida, porque si no fuera sostenida sostendría y entonces no sería forma, sino materia, y tendría el concepto de tal. Perfeccionar la esencia en que es y darle el ser, conviene a la forma, porque lo que la cosa es como tal no lo es sino por la forma.

D. — ¿Pues no dijimos antes que la materia también tiene ser?

M. — No decimos que la materia tenga ser sino cuando le conferimos forma espiritual; en sí no tiene el ser que tiene cuando se le junta la forma. Ése es el ser efectivo; por lo demás, cuando decimos que es, el ser que tiene no es más que en potencia.

D. — Ya busqué esas propiedades y las vi, acompañando a todas las formas de las cosas que son; pero ¿por dónde diré que aquí está la forma universal de la cual es el ser y la perfección de todas las formas?

14. M. — Abstente ahora de esa cuestión, que su solución vendrá después.

D. — Manifiéstame, pues, ahora el ser de la materia universal y el de la forma universal, según el segundo modo propio que me anunciaste, pues ya me es patente según el modo común.

M. — Observa las cosas sensibles naturales, universales y particulares, y no encontrarás en ellas otra cosa.

D. — ¿Cuál es el ejemplo de esto en las particulares?

M. — Los animales, los vegetales y cada una de las cosas inanimadas constan de materia y forma.

D. — Así es.

M. — Repara también en las particulares artificiales, como la estatua o el lecho.

D. — También las miré y también las encontré así.

M. — Así es también en las universales naturales, que son los cuatro elementos.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — ¿Pues no ves que la forma de cada elemento no es la otra, y que por eso es preciso que haya una forma común a ellas?

D. — ¿Cuál es la necesidad que me compela a decir que además de aquellas formas sensibles hay otra que les es común?

M. — Preciso es decirlo, porque estas formas son accidentales no existentes por sí; luego tienen tal relación a la sustinente por sí, como las que tienen las formas particulares a las que se sostienen por sí.

D. — Ya conocí los sujetos de las formas particulares, como los humores en los animales y los elementos en los vegetales y en las piedras, y por qué se resuelven en ellos; mas, sin embargo, no he visto el sujeto de las formas universales; ¿cómo, pues, me conviene conceder aquí el ser del sujeto, como concedí allí el haber sujetos?

M. — ¿Viste los mismos cuatro elementos en los animales, en los vegetales y en las piedras?

D. — No; pero vi los animales y entonces lo resolví en ellos.

M. — Así verás también que estas formas universales se resuelven en su sujeto, y que será necesario el juicio de ser uno el sujeto de ellas.

D. — Ya lo he entendido; pero añade todavía alguna explanación.

M. — Testimonio de ello es la contrariedad de cualidades.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Porque las cualidades repugnan la mezcla y la aproximación; luego será preciso que haya algo distinto de ellas que las junte y las retenga. No entiendo aquí conjunción de acciones ni retención de obras, sino conjunción y retención en lugar, porque la acción conviene al actor en el sujeto, no al sujeto.

D. — Ya he entendido eso; pero añade todavía más explanación.

M. — ¿Concedes que la generación no se hace sino por contrarios?

D. — No digo otra cosa.

M. — Sabes que si no hubiera aquí una cosa sujeto de los contrarios, resultaría que hay substancia de no-substancia, y que lo que no es substancia sería anterior a la substancia.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Todo elemento, que es substancia, se hace de otro elemento; igualmente los animales, los vegetales y las piedras, son substancias y se hacen de los elementos. Si no existiera un sujeto en el que se verifique la generación y si no existiera previamente la realidad,

de la cual se hace la generación...[1] De ahí que entonces se sigue necesariamente lo que dije antes.

D. — Ya lo entendí; pero explánalo más.

15. M. — Los elementos también son diversos como tales, y son semejantes en cuanto cuerpos; luego el cuerpo debe ser el sujeto de ellos.

D. — No debe ser de otro modo; si estos elementos son semejantes en la corporeidad, como has dicho, preciso es que sea el cuerpo el sujeto de las formas de los elementos; ¿pero qué dices de la naturaleza de este cuerpo?

M. — De esto hablaremos después, cuando expliquemos este cuerpo y separemos su propiedad, que es la cantidad, de su sujeto, que es la substancia; entonces será llano para ti que la relación del sujeto al cuerpo que sostiene las propiedades elementales, es como la de este cuerpo a aquellas formas, y te se hará patente, por esta consideración, lo que hay después de la substancia sujeto del cuerpo, de las demás substancias que son sujeto para sí mismas y subsisten unas en otras, por donde llegarás al sujeto primero, que es la materia universal de la que tratamos, y conocerás las relaciones que hay entre estos sujetos y predicados, esto es, las substancias medias entre lo sumo oculto, que es la materia primera, y lo sumo manifiesto, que son las formas sensibles.

D. — Volvamos a lo que hablábamos del cuerpo sujeto de las formas de los elementos.

16. M. — Manifiesto es para ti que los elementos, que son diversos en las formas, esto es, en cuatro cualidades, convienen en el cuerpo y llano fue para ti que este cuerpo es uno, sujeto de cuatro formas.

D. — Es patente para mí.

M. — Serán, pues, estas formas universales en los elementos, como las formas particulares a lo que se engendra de ellos.

D. — Preciso es que así sea.

M. — Igualmente el cuerpo que es sujeto de aquellas formas universales, será a la manera que los elementos son sujetos de las formas particulares.

---

1. Texto probablemente truncado.

D. — Preciso es que también sea así.

M. — Toma esto por regla y considera, según ella, lo demás que se sigue.

D. — Pienso que me lo indicas por el cielo, porque conviene con los elementos en la corporeidad, por lo que debe juzgarse de él del mismo modo.

M. — No debe de ser de otra manera sino así.

D. — No; ¿cómo puedo decir que en una cosa en que nunca se separan la materia de la forma sea otra la forma de la materia?

M. — Cuando vieres otra forma semejante que subsiste en una materia que es diferente de la materia de aquella misma forma, sabrás entonces, a través de ello, que es diferente la forma de la materia, ya que, si fueran una sola cosa, no se podría separar.

17. Además, fijaremos después la certeza de la separación de la forma y de la materia, cuando consideremos la substancia que sostiene los nueve predicados.

D. — Ya entiendo lo que dices.

M. — Luego la forma que se sostiene en el cuerpo del cielo será al modo de las formas universales subsistentes en los cuerpos elementales, al modo que estas mismas fueron como las formas particulares subsistentes en los compuestos de los elementos.

D. — Preciso es que así sea. Pero ¿por qué separas el cuerpo del cielo del cuerpo de las cosas naturales, cuando convienen en cantidad y por eso es preciso que ambos sean un cuerpo?

M. — Ciertamente, es verdad que el cuerpo del cielo y el de los elementos son un cuerpo, porque uno y otro convienen en cantidad; pero la diferencia del cielo y de los elementos no viene de esta parte, sino de que el cuerpo del cielo no recibe las cualidades de los elementos, ni generación ni corrupción, y de que la forma del cielo es diversa de las formas de los elementos.

D. — ¿Cómo es posible que digamos que el cuerpo del cielo y el de los elementos son un cuerpo, cuando el cuerpo del cielo no recibe generación ni corrupción, y el cuerpo de los elementos las recibe?

M. — Como podemos decir que es uno el cuerpo de los elementos, aunque sean diferentes en las cualidades.

D. — ¿Qué contestarás al que contradiga que el cielo es cuerpo?

M. — No es posible contradecir que el cielo es cuerpo, porque las propiedades y las diferencias de cuerpo, en él están visibles; lo que alguno podrá contradecir es que es un cuerpo como éstos, mas ahora no te conviene disputar sobre ello; dime, pues, ¿qué fruto has sacado de los antedichos razonamientos?

D. — Aprendí cuatro modos de la materia y otros cuatro de la forma.

M. — ¿Qué son?

D. — Materia particular artificial, materia particular natural, materia universal natural, que recibe la generación, y materia celeste y, por el contrario, en cada una de estas materias su forma sustentada en ella.

M. — Bien lo has entendido; pero entiende todavía que estos cuatro modos de las materias y de las formas, aunque diversos, convienen en el concepto de materia y forma.

D. — Así es.

M. — Y en las cosas sensibles, ¿no hay más que eso?

D. — No.

M. — Ya llegamos a que en las cosas sensibles naturales, universales y particulares, no hay más que materia y forma.

D. — Así es.

M. — Las partes se juntan y forman un todo; la materia y la forma son partes, deben, pues, aunarse y hacerse un todo.

D. — ¿Cómo puede ser que siendo diversas se junten?

M. — Por ventura los elementos, aunque diversos, ¿no convienen en que son cuerpos? Pues igualmente las formas convienen en que son forma del cuerpo, luego las formas son una en especie, esto es, forma sensible, y múltiple en los individuos, esto es, en cada uno de ellos.

D. — Así es.

M. — Luego en las cosas sensibles debe haber materia universal, esto es, cuerpo y forma universal, a saber, todo lo que se sostiene en el cuerpo.

D. — Así es necesario que sea.

M. — Puesto que por esta discusión ya has quedado seguro en el primer tratado de que en las cosas sensibles no hay sino materia, esto

es, el cuerpo universal, y forma, que es todo lo que se sostiene en este cuerpo, consideremos, pues, en el segundo tratado, qué es lo que sigue después del cuerpo sensible, esto es, la substancia que sostiene la cantidad, y es lo primero que hemos de considerar de las substancias inteligibles.

TRATADO SEGUNDO

De la substancia que sostiene la corporeidad del mundo

1. DISCÍPULO. — Me tienes prometido que en este segundo tratado me hablarías de la materia corporal, esto es, de la substancia que sigue a lo sensible; hazlo y explícate con toda claridad.

MAESTRO. — La investigación científica para conocer qué es la materia corporal, esto es, la substancia que sostiene la corporeidad del mundo, se hace considerando las materias que hemos anticipado; puesto que el mundo es esencia corporal, como cuerpo es esencia figurada y colorida, y enteramente compuesta de las formas de que hemos hablado; preciso es por esto que el cuerpo sea la materia de las formas que se sostienen en él, a saber, figura, colores y demás accidentes, y que éstas sean sus formas; preciso es, igualmente, que haya aquí algo que sea la materia de la corporeidad y algo que sea la forma de la corporeidad; luego la relación de la corporeidad a la materia que la sostiene, será como la relación de la forma universal que le asignamos, esto es, figura y color, a la corporeidad que la sostiene; debe, pues, haber aquí una materia no sensible que sostenga la forma del cuerpo. Te daré una regla general para alcanzar la ciencia de la materia y de la forma: imagina, por orden, las cosas que son; de ellas, unas sostienen y otras están sostenidas; toma en ellas como dos términos extremos: el superior, conteniéndolo todo como la materia universal, es materia sólo sustinente; el inferior, como la forma sensible.

es forma sólo sostenida; de los que están en medio, el que fuere más elevado y sutil, será materia del más inferior y más denso, y éste será su forma. Según esto, la corporeidad del mundo, que es materia manifiesta que sostiene las formas que en ella están sostenidas, debe ser forma sustentada en la materia oculta de que tratamos, y esta materia será también forma de lo que la siga, por donde venimos a la materia primera, que todo lo contiene.

D. — Muéstrame que haya una materia que sostiene la corporeidad del mundo.

M. — El solo nombre de cuerpo es indicio para conocer que hay una materia que sostiene la corporeidad, porque cuando anuncias que algo es cuerpo, le atribuyes forma y formado, así como cuando enuncias del cuerpo, que es colorido y figurado, le atribuyes que es declarante y declarado, y cuando definiendo dices que el cuerpo es largo, ancho y pesado, estableces una cosa que es larga, ancha y densa.

D. — Veo que el color y la figura se separan del cuerpo; pero no veo que lo largo y lo ancho se separen de él.

M. — Si entiendes lo del color y de la figura de manera general, ésos no se separan nunca del cuerpo; si lo entiendes de manera específica, no tienes por qué contradecirlo.

D. — ¿Por qué?

M. — Porque si se le quita el propio, no se le quita otro.[1]

D. — Ya me es patente de este modo; ¿me lo será también de otro?

M. — ¿No sabes que una y la misma cosa puede ser sustinente y sustentada?

D. — ¿Cómo no, si de este modo a cada instante lo inculcamos?

M. — ¿No sabes que lo sustinente y existente por sí es sensible como el cuerpo e inteligible, no sensible, como la inteligencia y el alma, que son dos substancias no sensibles?

D. — Te concederé ahora que hay esa substancia no sensible, hasta que luego me lo pruebes.

M. — ¿Acaso la cosa existente por sí misma, sensible, y la cosa

1. Se significa con esto que el cuerpo puede cambiar de color; pero no dejar de tener color.

existente por sí misma, no sensible, no convienen en algo y difieren en algo?

D. — Así es.

M. — ¿En qué convienen y en qué se diferencian?

D. — Convienen en que ambas existen por sí, y se diferencian en que la una es sensible y la otra no sensible.

M. — ¿Es sensible el cuerpo?

D. — Sí.

M. — ¿El cuerpo existe también por sí?

D. — ¿Cómo no?

M. — Luego el cuerpo es forma de algo existente por sí.

D. — Así es.

M. — Luego lo existente por sí es preciso que sea la materia del cuerpo y el cuerpo su forma.

D. — Eso es.

M. — Luego ya es evidente aquí que hay una cosa existente por sí y sustinente de la corporeidad, y que esta cosa es substancia.

D. — Ya es patente.

M. — Pues ya llegaste a la materia quinta.

D. — Así es.

M. — Considera igualmente a la corporeidad como la forma quinta.

D. — Ya lo he hecho.

M. — Volvamos al principio y declarános el orden de las materias.

2. D. — ¿Por dónde comienzo?

M. — Comienza por la sensible.

D. — Ya he aprendido que la materia particular natural subsiste en la universal natural, ésta en la materia universal celeste, la materia universal celeste en la materia universal corporal, y la materia universal corporal en la materia universal espiritual.

M. — Lo has entendido bien; ¿pero qué se sigue de esto?

D. — Se sigue que el cielo, con todo lo que hay en él, subsiste en la substancia espiritual, y que ésta es la sustinente de él.

M. — Declara también el orden de las formas unas con otras, y comienza como antes comenzaste.

D. — Como dijimos de las materias, así decimos aquí que las formas particulares naturales subsisten en la forma universal natural, la forma universal natural en la universal celeste, la forma universal ce-

leste en la forma universal corporal, y ésta en la forma universal espiritual.

M. — Volvamos atrás y comencemos por lo inteligible.

D. — Ya me ha enseñado la indagación que la materia espiritual sostiene la materia corporal, la materia corporal la materia celeste, la materia celeste la natural universal, y ésta la natural particular, y lo mismo hay que decir de la forma.

M. — Bien lo has entendido; ¿pero qué se sigue de lo dicho?

D. — Se sigue que la materia que sostiene todas las cosas sensibles, esto es, la cantidad y demás accidentes que la acompañan, sea una materia, substrato de aquellos accidentes, que son por ella, en ella, sobre ella y de ella, suyos de ella y para ella.

M. — ¿Por qué es necesario que la materia sea una?

D. — Porque todas las cosas sensibles se resuelven en ella, porque las cosas sensibles son accidentes, y el entendimiento los separa de su substancia y los resuelve en ella.

M. — ¿Por qué has creído que, porque las cosas sensibles se resuelvan por el entendimiento en una substancia, tengan una materia universal que sea substancia?

D. — Porque encontré que los sentidos, cuando ven diversidad de cosas sensibles, aunque compuestas y conjuntas, juzgan, sin embargo, que la una no es la otra, y por esta consideración digo, que cuando la inteligencia sorprende la distinción de las cosas inteligibles, aunque estén juntas y compuestas en el ser, juzga también que la una no es la otra, y por esto dije que las cosas sensibles se separan de la substancia y se resuelven en ella, porque la inteligencia las separa aunque estén unidas en el ser.

M. — Luego ya has decidido que es necesario que las cosas inteligibles estén separadas en su ser, aunque estén juntas y compuestas, porque la inteligencia ha decidido su separación.

3. D. — Lo admito, aunque ya estaba preparado a concederlo, pero sólo cuando hube considerado las cosas inteligibles a partir de las sensibles, como he dicho.

M. — ¿No te es preciso saber que las cosas inteligibles son distintas en cuanto a la inteligencia, como saber que las sensibles están separadas en cuanto al sentido?

D. — Dime la razón y dame una regla para comprender la separa-

ción de las cosas, qué necesidad nos lleva a que queramos estar dispuestos a la resolución de lo que es y a la separación de unos de otros, máxime en las substancias inteligibles, porque veo que conocer su separación, siendo en su ser continuas y conjuntas, es dificilísimo.

M. — Así es, pero yo te daré una regla que te lo haga fácil; estame atento.

D. — Atiendo; comienza, pues.

M. — Si la substancia intelectiva se conoce a sí misma, preciso es que la forma de la verdad subsista en ella, y por esto la inteligencia conoce esta forma con conocimiento y no duda de ella, y puesto que esta forma subsiste en ella, no está lejos para conocerla, por lo cual la substancia del alma conoce alguna vez la forma de la verdad, ya que está próxima a la substancia de la inteligencia, esto es, la naturaleza del alma es vecina de la naturaleza de la inteligencia y a ella semejante; pero el alma del animal no conoce esta forma con conocimiento perfecto, sino con la facultad estimativa, porque su naturaleza está muy distante de la naturaleza de la inteligencia. Se asemeja, pues, a la visión, cuando tiene lejos la realidad perceptible. Entonces se le presenta una forma y no la aprehende. Si es tal, como dijimos, que la inteligencia logra por sí misma la forma de la verdad, porque ésta subsiste en aquélla y la aprehensión es ciencia de las cosas, es menester que las abrace y las comprenda, por lo que no le es permitido aprender lo que está sobre ella, lo que no decimos de un modo absoluto, porque la inteligencia aprende lo que está sobre ella, en cuanto que está fijada en él y se mantiene por él. Ésta es la aprensión de la causa por lo causado; pero no lo aprende comprendiéndolo, como es la aprehensión de lo causado por la causa; pero si la inteligencia aprehende todas las substancias, es preciso que sea superior a ellas.

D. — Preciso es que así sea.

M. — Si la inteligencia está sobre todas las substancias, preciso es que las comprenda, y si las comprende, que todas estén en ella y que ella las contenga.

D. — Ya he entendido por lo que has dicho que la inteligencia aprende todas las cosas porque las abraza; ¿hay todavía otra manera de que lo explanes?

M. — Lo que es más sutil de la esencia y más esclarecido de la substancia es lo más perceptible e inteligible de las cosas; pero la in-

teligencia es más perceptible e inteligible que las cosas que están bajo ella; luego es necesario que su esencia sea más sutil y esclarecida que la de todas las cosas que están bajo ella.

D. — Ya es llano para mí, por esta explicación, que la inteligencia aprende todas las cosas; ¿hay todavía otra que me lo explane?

M. — Puesto que el conocimiento que la inteligencia tiene de las formas de las cosas, no es sino porque ellas le están unidas y la unión no tiene lugar sino por cuanto las recibe; ¿qué se sigue de esto?

D. — Se sigue que la inteligencia tiene el conocimiento de las formas de las cosas por cuanto que las recibe.

M. — Puesto que la inteligencia conoce todas las formas de las cosas y su conocimiento de las formas de todas las cosas tiene lugar porque las recibe, ¿qué se sigue de esto?

D. — Se sigue que la inteligencia sea receptible de las formas de todas las cosas.

M. — Puesto que la inteligencia es receptible de las formas de todas las cosas y las formas de las cosas son diversas, ¿qué se sigue de esto?

D. — Se sigue que la inteligencia es receptible de las formas de las cosas diversas.

M. — Puesto que la inteligencia es receptible de las cosas diversas y todo aquello que tiene una forma en acto no puede recibir otras formas diversas en acto, ¿qué se sigue de esto?

D. — Se sigue que la inteligencia no es receptible de una forma sólo en acto.

M. — Luego la inteligencia en sí no tiene una forma propia.

D. — Así es.

M. — Puesto que la inteligencia no tiene en sí propia forma y es la que aprehende siempre las formas de todo, preciso es que las formas de todas las cosas sean para ella formas de su esencia, y puesto que las formas de todas las cosas son formas de la esencia de la inteligencia y son distintas en la inteligencia, preciso es por esto que sean ellas distintas en sí mismas.

4. Lo mismo de otro modo: Siendo la esencia de la inteligencia conocedora de la distinción de las formas de todas las cosas, y siendo las formas de las cosas distintas en sí mismas, necesario es por esto que la esencia de la inteligencia sea conocedora de la distinción de las

formas de las cosas en sí mismas, y por esto es necesario que las formas de las cosas sean distintas en sí mismas, supuesto que la inteligencia juzga de la distinción de la cosas entre sí.

D. — Cierto que así es, y creo que ya he entendido que la inteligencia y los sentidos son la causa de aprehender la distinción de las formas de las cosas.

M. — ¿Cuál es la causa de esto?

D. — La causa de esto es, que el ser de la inteligencia es ser que se conoce a sí mismo con certeza de todas las cosas sabidas, y lo mismo hay que decir del sentido.

M. — ¿Cómo es eso?

D. — Cuando las formas sensibles imprimen algo en la cosa sintiente se produce la sensación, y puesto que la forma de la impresión proviene según la forma en sí de la cosa sentida, es menester por esto que la forma de la impresión del sintiente por lo sentido sea como la forma en sí de lo sentido, y habiendo sido la forma de la impresión del sintiente por lo sentido según la forma en sí de lo sentido, y la forma de la sensación la impresión del sintiente por la forma sentida; menester es por esto que la forma de la sensación sea como la forma sentida en sí.

M. — Bien has ordenado tu consideración respecto del sentido; ordena también esta forma de consideración respecto de la inteligencia.

D. — La inteligencia tiene por sí la certeza de toda cosa sabida, y el que tiene por sí la certeza de toda cosa sabida sabe la cosa sabida por ciencia igual a la certeza de sí misma; luego la inteligencia sabe toda cosa sabida por ciencia igual a la de la certeza de sí misma, y puesto que la inteligencia sabe toda cosa sabida por ciencia igual a su certeza de sí misma y es sabedora de la separación de las formas, es menester que la inteligencia conozca las formas de las cosas por una ciencia igual a la certeza de su separación en sí mismas.

M. — Bien has dispuesto la explanación de estas consideraciones; ¿pero qué se sigue de ellas?

D. — Se sigue que todas las cosas que comprenden los sentidos y la inteligencia de las formas de las cosas que son, están separadas en sí mismas, como lo están en el sentido y en la inteligencia, aunque no

estén separadas en el ser, porque todas las cosas que son están unidas y conjuntas.

M. — Bien has entendido la aprehensión por los sentidos y por la inteligencia de la certeza de las cosas; pero ya lo entenderás de un modo más amplio cuando hablemos de la forma de la inteligencia particular y universal, y cuando examinemos la cualidad de su aprehensión de las formas de las cosas a causa de la subsistencia de ellas, esto es, en las inteligencias.

5. Y puesto que lo has entendido ya, mira un ejemplo de la división de las substancias y de los accidentes de los inteligibles y de su diversidad en sí mismos y en la inteligencia, aunque estén unidos en el ser, como, v. gr., de la separación de los cuerpos y de los accidentes sensibles, y de la diversidad de ellos en sí mismos y en el sentido, aunque estén unidos en el ser, como el color, la figura y el cuerpo, ya que cada uno es diferente del otro, aunque estén unidos en el ser. Del mismo modo se ha de decir de la cantidad y de la substancia que la sostiene.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Porque la cantidad es diversa de la substancia que la sostiene en sí y ante la inteligencia, aunque estén unidas en el ser; el ejemplo de la adunación de la cuantidad con la substancia es como el ejemplo de la unión del color y la figura con la cuantidad, aunque esté separada de la substancia, en sí y en la inteligencia, como la separación de cada uno de los colores y de la figura de la cuantidad en sí y en el sentido, aunque no sea así en el ser.

D. — Buena semejanza has inducido para la separación de las substancias inteligibles, cuando la asimilaste a la separación del color, de la figura y de la cuantidad respecto de la substancia, y conozco que has iluminado mi entendimiento con tu dicho, pues veo sustentarse enteramente la cantidad en la substancia, y del mismo modo veo a las substancias inteligibles sustentarse unas en otras, como se sustentan el color y la figura en la cantidad y la cantidad en la substancia.

M. — Es verdad, y luego verás también que todas las formas se sostienen en la materia primera, como el color, la figura y otros accidentes semejantes se sostienen en la cantidad y la cantidad en la substancia, y entonces te será patente que lo que es manifiesto en lo que es, es una imagen de las cosas invisibles y también que todas las cosas

sustentadas en la materia primera son partes de ella, y verás que la materia primera es universal para aquéllas y que algunas de estas cosas son partes de otras, hasta que conozcas plenamente que la materia primera, que sostiene todas las formas, es como libro pintado o como volumen rayado, y verás entonces a tu inteligencia abrazando todas las cosas y elevada sobre ellas, según la posibilidad del hombre.

D. — Grande será para mí la benignidad del señor, si en mí se cumpliera lo que me has prometido; volvamos, pues, a lo en que estábamos, esto es, a tratar de la materia y de la forma.

6. M. — ¿Qué has entendido por el límite de las cosas sensibles?

D. — La materia universal, la que las sostiene y es sujeto de ellas, y ésta es por la que subsisten las cosas sensibles, en la que se encuentran, en la que mudan, a la que se refieren, por la que comienzan y a la que vuelven.

M. — Bien lo has entendido; pero sabe también que esta materia universal es la misma substancia que sostiene los nueve predicados, y que los nueve predicados son la forma universal subsistente en ella.

D. — Ya lo he entendido; pero quiero que me manifiestes lo que dices de esta substancia, con ostensión suficiente, para que fundes en mi inteligencia algo firme de que yo no pueda ser apartado, pues veo que esta substancia que sostiene los nueve predicados es de gran nobleza y de alta alcurnia, porque ella es la que sostiene todo lo que los sentidos alcanzan de las formas del mundo, y porque la veo apartada de la comprensión de los sentidos, juzgo que es el término que separa lo sensible de lo inteligible, y que es esta substancia lo primero porque debe comenzarse la especulación de lo inteligible.

M. — Cierto es que la substancia que sostiene los nueve predicados es la clave para especular acerca de las cosas apartadas de los sentidos, y porque ella sigue en orden a las substancias sensibles y porque está formada de los nueve predicados es una imagen relevante, apta para la significación de las cosas invisibles.

D. — Muéstrame cómo es eso.

M. — Te daré aquí algo general, suficiente para significarte lo que sigue después; digo que, puesto que el alma está privada de la ciencia de los segundos accidentes y de las segundas substancias porque está ligada con el cuerpo, pero que la recupera cuando alcanza los primeros accidentes y las primeras substancias, y medita acerca de ellos y

entiende, es manifiesto que no por otra cosa se le ponen a la vista los primeros accidentes y las primeras substancias, esto es, el mundo de la naturaleza, y se le adaptan sentidos, para que por ellos alcance los accidentes primeros y las substancias primeras, sino para que después que el alma las aprehenda, aprehenda también por ellos los accidentes segundos y las substancias segundas, y a causa de esto el hombre, que haya aprendido la ciencia de lo sensible desde su nacimiento en esta vida, acreciente por ella su inteligencia y salga de potencia a efecto, porque las formas de lo sensible se graban en los órganos sensoriales, ya que les son semejantes. Las formas que se graban en los órganos sensoriales se graban de manera más sutil y simple en la imaginación, más que lo que se graba en los órganos sensoriales. De igual manera, se graban de un modo más sutil y simple en la esencia del alma, más de lo que se hubiera grabado en la imaginación y por esto la relación de las formas sensibles al alma es como la del libro al lector, porque cuando la vista siente las figuras, el alma recuerda la significación de esas figuras, y su verdad.

7. Esta explicación te certificará de la verdad de mis palabras anteriores, de que la substancia que sostiene los nueve predicados es ejemplo eficaz para la significación de las cosas insensibles.

D. — Muéstrame de qué modo he de recibir esta substancia formada como ejemplar para la significación de las cosas ausentes, para que por esto sea para mí raíz en que me apoye para la ciencia de los ausentes ocultos.

M. — Puesto que nuestra intención fue el elevarnos desde el extremo ínfimo al sumo de los que son, y toda cosa que tiene ser en el extremo inferior es proviniente del extremo más elevado, cada cosa que encontramos en el extremo inferior la ponemos como regla para su asignación a los que están en el extremo superior, porque lo inferior es imagen de lo más elevado, puesto que los que vienen de otros son ejemplo de aquellos de que provienen; de donde, porque lo inferior desciende de lo superior, preciso es que de lo superior sea ejemplo. Luego demostraremos que el inferior desciende del superior. Como sea lo que decimos y encontremos el término conveniente de uno y otro extremo, será verdadera la ciencia de lo oculto por lo manifiesto; conviene que pongamos un ejemplo universal de lo que decimos, sea éste la substancia que sostiene los nueve predicados: digo

que, puesto que nuestra intención fue levantarnos hasta el supremo fin de lo que es, esto es, a la materia universal que todo lo sostiene y a la forma universal en ella sostenida, que son fin del ser por parte de los inferiores y principio a partir de su creador, cuyo nombre es excelso, miremos el extremo inferior, esto es, la materia que sostiene los nueve predicados, y la encontraremos semejante a ella e imagen suya.

8. Encontraremos igualmente también la forma de la cantidad sustentada en esta substancia, ejemplar de la forma universal, esto, de la forma de la inteligencia que se sostiene en la primera materia universal, como si su término supremo fuera el sol, y el ínfimo su rayo difuso sobre la esfera terrestre.

D. — Preséntame el lugar de la semejanza entre estos extremos; maravilloso es que así juntes los extremos de las cosas y ligues lo más remoto con lo más cercano.

M. — Fíjate en las propiedades de la materia universal y las encontrarás en la materia inferior, v. gr., que sea existente por sí, una, sustinente de la diversidad y las demás propiedades que tiene.

D. — La asimilación de las dos materias no resulta extraña; pero ¿cómo puedo entender la semejanza de las dos formas?

M. — Sepas que, así como la primera forma cuando se junta a la materia más elevada constituye la especie de la inteligencia y la lleva a ser, de igual modo cuando la forma de la cantidad se junta con la materia inferior, constituye la especie del cuerpo y la lleva a ser; luego la forma de la cantidad es comparable a la forma de la inteligencia; declaración de esto es, v. gr., que la forma de la inteligencia es una, simple, la de la cuantidad compuesta de muchos unos, que así como la forma de la inteligencia es la más cercana de todas las otras formas a la materia más elevada, igualmente es la forma de la cantidad la más propincua a la materia inferior de todas las otras formas; que así como la forma de la inteligencia no se separa de la materia más elevada, tampoco la forma de la cantidad se separa de la materia inferior; que así como la forma de la inteligencia penetra toda la esencia de la materia más elevada, la forma de la cantidad está difundida por toda la esencia de la materia inferior; que así como la forma de la inteligencia viste y circunda la materia más elevada, la forma de la

cuantidad viste y circunda la materia inferior; que así como la forma de la inteligencia sostiene todas sus formas y todas sus formas están sostenidas en ella, la forma de la cantidad sostiene todas las formas del cuerpo y sus accidencias y tienen el ser en ella; que así como la figura es el fin de la forma de la cantidad y el término que la circunda, la ciencia es el fin de la inteligencia y su término circundante, y aunque la ciencia de la inteligencia no es figura sino porque es término que la circunda, es semejante a la figura que circunda al cuerpo; y así como el cuerpo no se junta con el cuerpo más que por su figura, la inteligencia no se junta con la inteligencia más que por su ciencia; y así como la forma de la cantidad se resuelve en el punto y en la unidad, la forma de la inteligencia se resuelve en la materia y en la unidad; y así como cuando la inteligencia inspecciona la materia de la cantidad encuentra que ella es la más elevada de todas las formas y la más cercana a la substancia, y encuentra en ella sus demás accidencias y formas inferiores, de igual manera, la forma de la inteligencia cuando a sí misma se inspecciona, se encuentra la más elevada de todas las formas y la más cercana a la materia, y halla todas las demás bajo de sí, y así como hay algunas formas inherentes a la materia e inseparables de ella, como las formas de la inteligencia y las substancias simples, y hay otras que no le son inherentes, como la forma de los elementos y sus derivados; así también de las formas de la substancia, unas no le son inherentes, como el color, la figura propia y demás accidentes semejantes, y otras le son inherentes, como la forma de cantidad, que es inherente a la substancia; y como las formas de la materia son las que se ofrecen a la inteligencia, las formas de las substancias son las que se ofrecen al sentido, y así se hallan que son una a otra semejantes entre los dos extremos.

9. D. — Ya he aprendido de ti lo que me has manifestado de la equidistancia del extremo inferior al más elevado de lo que es, y me acrecentaste con ello gran satisfacción y contento para especular acerca de la substancia que sostiene los nueve predicados, porque esta substancia, con todas las formas que en ella hay, es ejemplo presente para la significación de lo oculto y por ser la primera de las substancias inteligibles. Si es menester tratar de esa substancia, ¿acaso no te parece que no lo será también tratar después de los nueve predicados, que son las formas en ella subsistentes?

M. — Para saber aquello a que nos encaminamos, y para investigar la ciencia de la materia y de la forma, no necesitas de la ciencia de los predicados, sino de la de los géneros y de las especies, y de sus diferencias y propiedades, comunión y diversidad, y que sepas que todos estos géneros son formas de una substancia sujeto de ellos; sea también objeto de tu especulación las substancias que ella sostiene, y sé muy solícito en guiar tu inteligencia a ella, porque es inteligible y no sensible, y porque su ciencia precede a la ciencia de todas las substancias inteligibles; y aunque lo sea esta substancia, no es, sin embargo, de tanta dignidad como la de las otras substancias inteligibles, porque está colocada en el extremo inferior de las substancias, y porque es pasiva cuando las demás substancias son activas.

D. — ¿Qué señal hay de que esta substancia es pasiva y no activa?

M. — Todo agente, excepto el autor primero, necesita para su obra un sujeto que sea susceptible de su acción; pero por bajo de esta substancia no hay otra que sea receptible de su acción, porque es el último ser, y su fin el fin ínfimo, siendo como el centro de las demás substancias inteligibles. Y también porque la cantidad que la circunda es causa que le impide hacer nada.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Porque la cantidad le detiene el movimiento y le impide el progreso, porque la abraza y la sumerge en ella, y por eso es semejante a la llama del fuego que está obscura a causa de la humedad mezclada con ella y le quita la ligereza del movimiento, y como el aire nublado que impide que penetre la luz, y por esto la pasividad de esta substancia se hace manifiesta; además, habiendo tenido complexión sutil y dispuesta para recibir, esto es, para que puedan penetrar en ella las substancias inteligibles, aparecerá la acción de las substancias espirituales en el cuerpo, porque lo penetran e irrumpen en él a semejanza del sol cuando penetra algún obstáculo y lo atraviesa.

10. Además, no sólo la cantidad la impide obrar, sino que también su esencia está impedida para moverse, porque está muy apartada del origen y raíz del movimiento, y porque no desciende hasta ella la fuerza del que todo lo hace y todo lo mueve, para que ella se hiciera moviente y agente; sucede por esto ser quieta, no movente, y cuando es movida padece la acción.

D. — ¿Cuál es la señal de que la cantidad impide el movimiento de la substancia en que subsiste?

M. — Esta señal la encontrarás patente en las cosas visibles, porque todo cuerpo, cuanto más aumenta en cantidad, será más grave para moverse y más pesado, y es manifiesto que lo que crece con el incremento de otra cosa distinta de ella, es preciso que sea por esta cosa, y puesto que la pesadez del cuerpo aumenta por el incremento de su cantidad, consta por ello que la cantidad es la causa eficiente del peso y la que impide el movimiento.

D. — ¿Qué contestarías si te dijera que si fuera la cantidad la causa impediente del movimiento y de la acción ningún cuerpo llegaría a ser móvil ni sería la substancia del cielo y de los elementos moviente ni agente?

M. — Si no hubiese una fuerza espiritual agente que puede penetrar estos cuerpos, ni se moverían ni harían; señal de esto es que alguno de estos cuerpos se está quieto e inmóvil.

D. — Patente es para mí que esta substancia no es agente, sino paciente, por los dos modos que me has dicho; ¿hay todavía un tercero por el que me manifiestes lo mismo?

M. — Si la disposición de los que son está ordenada por lo opuesto, y el primero de los seres es el hacedor, no hecho, el motor no movido, será su opuesto el último de los seres, acto que no hace, movido que no mueve. Y también de este modo se encuentra plenamente el conocimiento de que esta substancia no es agente; porque ella, o es sólo agente, o sólo paciente, o agente y paciente al par, o ni agente ni paciente; pero si le atribuyes cualquiera de estas tres posibilidades y examinas las consecuencias que se siguen, las hallarás inadecuadas. Te queda, sin embargo, todavía otra opción, que esta substancia sea paciente, pero no agente.

11. D. — Quiero informarme qué es esa substancia y cuál su naturaleza; pero también quiero que antes me distingas por qué unas veces la nombras substancia y otras materia.

M. — La diferencia entre el nombre de substancia y de materia es que el nombre de materia sólo conviene a lo que está dispuesto a recibir forma, que todavía no ha recibido; pero el nombre de substancia conviene a la materia cuando ya recibe alguna forma, y por esta forma se hace una substancia específica.

D. — ¿Cuál de estos nombres es más conveniente para que con él discutamos acerca del sujeto que sostiene la forma del mundo?

M. — El nombre más conveniente para el que sostiene la forma del mundo es el de materia o hyle; porque no la consideramos sino despojada de la forma del mundo que se sostiene en ella, y porque así la recibimos en nuestra inteligencia como dispuesta a recibir la forma del mundo, es conveniente que la llamemos materia; como el oro, despojado de la forma del sello, pero preparado para recibirla, es materia del sello, ínterin no recibe la forma del sello, pero cuando la recibe se llama substancia; mas en esta discusión no hay que cuidarse de la imposición del nombre, porque llamamos a esta cosa, sujeto que sostiene la forma del mundo, unas veces substancia, otras materia, otras hyle, y no nos cuidamos de la propiedad de estos nombres, porque con ellos significamos una misma cosa: el sujeto que sostiene la forma de la cuantidad.

12. D. — Dime lo que es esa substancia.

M. — Esta cosa es la que sostiene la forma de la cuantidad.

D. — Yo busco lo que es para saber su naturaleza y su esencia, no si sostiene la cantidad; ¿cuál es, pues, la naturaleza de esa substancia?

M. — La naturaleza de esa substancia proviene de otra substancia más elevada que ella, que es la substancia de la naturaleza, esto es, que su esencia proviene de la esencia de la naturaleza, o si quieres di que es el grado inferior de la naturaleza o de sus fuerzas, la fuerza inferior.

D. — Aclárame esa proposición para que me cerciore de ella.

M. — Ella te será más tarde manifiesta, cuando te haga ver que lo inferior proviene de lo superior; pero ahora te descubriré lo que me preguntaste acerca del origen de esta substancia de este modo: digo que todo lo que es hecho por otro, es preciso que tengan entre sí alguna conveniencia; si, pues, fueren substancias de la misma naturaleza, es preciso que tengan entre sí alguna conveniencia.

D. — Preciso es que así sea.

M. — Supongamos que la substancia de la naturaleza produzca los accidentes de las cosas sensibles y los cimente en la substancia, lo que después se certificará cuando tratemos de las substancias simples.

D. — Supongámoslo.

M. — Pondré, pues, la argumentación de este modo, y diré: Todo lo que sella y pinta algún signo en otra cosa, tiene en sí este signo de algún modo; pero la naturaleza sella y pinta figuras en la substancia; luego las figuras y los signos que llegan a la substancia tienen de algún modo su ser en la substancia de la naturaleza. Asimismo decimos que toda cosa que recibe de otra algún signo que tiene su ser en ella, preciso es que tenga con ella alguna conveniencia; pero la substancia recibe de la naturaleza figuras y pinturas; luego preciso es que haya alguna conveniencia entre la naturaleza y la substancia, y cuando hubiere alguna conveniencia entre la naturaleza y la substancia, preciso será que la esencia de la substancia sea de la esencia de la naturaleza, o de la misma naturaleza.

D. — Manifiesto es para mí, por esta argumentación, que el origen de la substancia es de la misma naturaleza, por la conveniencia que hay entre ellas; esto lo digo siguiéndote en el tema de la naturaleza; por lo demás, si quisiera contradecirte, diría que no hay cosa que tenga ser, sino la substancia que sostiene los nueve predicados y su creador bendito y excelso, y que el creador bendito hizo y creó esta substancia, y los accidentes que le están unidos, juntamente como son.

M. — La respuesta de esto irá después que hayamos investigado la ciencia del ser de las substancias simples; ahora pregunta acerca de la substancia lo que te venga en mientes.

13. D. — Ya me manifestaste lo que es esta substancia; explícame ahora su cualidad.

M. — ¿No sabes que la cualidad de esa substancia son los nueve predicados, porque son sus representaciones?

D. — Bien sabía que los predicados eran cualidades de la substancia; pero no es de eso de lo que te pregunto, sino de la cualidad de la substancia en sí misma.

M. — La substancia en sí misma no tiene cualidad, porque todas las cualidades se contienen en los predicados que subsisten en ella; pero si alguien dijera que la simplicidad de la substancia y la sustentación de los accidentes sea cualidad suya, no andaría muy lejos de la verdad, porque aunque estimáramos la substancia despojada de sus accidentes, no podría ser que no tuviera alguna forma además de los accidentes, que se le asigne y por la cual discrepe de ellos.

D. — Manifiéstame por qué es esa substancia.

M. — Si tú sabes lo que es substancia, ya con eso sabes por qué es substancia, pues que saber por qué, es entrar en saber qué es, y, además, porque la declaración científica de por qué son las cosas que son, no pertenecen al lugar en que estamos, sino a la ciencia de la voluntad.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Porque el que busca saber por qué son las cosas que son, busca la causa por la que sale cada uno de los géneros, de las especies, de los individuos de potencia a acto, y el fin en que subsiste cada uno de ellos, y puesto que la voluntad es la que mueve toda forma subsistente en la materia y la introduce hasta en el último extremo de la materia, y la voluntad es la que todo lo penetra y todo lo contiene, y la forma es la que la sigue y la obedece, necesario fue que el modo definitivo en que quedan las divisiones de las formas, esto es, de las diferencias que constituyen las especies y las dividen, y su colocación en la materia, fuesen según lo que hay de esto en la voluntad.

D. — Mucho me has hecho entender este gran misterio y me has revelado una alta cosa: que todas las cosas que son están delimitadas por la voluntad y pendientes de ella, porque cualquiera de las formas de los que son necesitan formarse en la materia y sellarse igualmente en ella, y, en general, la igualdad de oposiciones de las formas en la materia y su equilibrio en ella, son de la voluntad que las limita y las hace permanecer, según términos y fines, como los que en ella hay; luego las formas son ordenadas al arbitrio de la voluntad, esto es, correspondientes a la materia, y son también limitadas por ella y restringidas por ella.

M. — Bien lo has entendido; pero pon un ejemplo de esto para que conozca por él cuál ha sido tu intencionalidad en este asunto.

D. — Ejemplo de esto es la división de las substancias en simples y compuestas, y la división de las simples en inteligencia y alma, y forma e hyle; y de las compuestas en crescibles y no crescibles, y en vivas y no vivas, y en todas las oposiciones de las diferencias que dividen la materia y conducen a ser.

M. — Bien has entendido lo de la voluntad; pero no basta para que conozcas el secreto de ella y su certeza lo que te he dicho, pues

no es posible que conozcas plenamente la voluntad sin que conozcas primero la universalidad de la materia y de la forma, porque la voluntad es la creadora de la materia y de la forma y la que las mueve. Lo que se dice de la voluntad guarda la misma relación respecto a lo que se dice de la materia y de la forma cual la relación que existe entre lo que se dice del alma y lo que se dice del cuerpo, y la que existe entre lo que se dice de la inteligencia y lo que se dice del alma, y la que existe entre lo que se dice de la materia y la forma primera y lo que se dice de la inteligencia; vuelve, pues, adonde estabas, esto es, a preguntar acerca de la substancia.

14. D. — ¿Dime cuál es el ser de esa substancia y en dónde lo imaginaré?

M. — No toda cosa necesita de lugar corpóreo para su estado o para su ser, porque lo que no es cuerpo y es substancia simple no está sino en la causa que lo sostiene, y esta causa debe ser simple y adecuada a ella; además, la substancia en sí no es cuerpo que necesite lugar, sino que ella es lugar de la cantidad, en la cual está el lugar evidentemente.

D. — Si el lugar no está más que en la cantidad, ¿cómo puede ser que la substancia sea lugar de la cantidad? Además, el lugar no es más que la aplicación de la superficie de un cuerpo a la superficie de otro, y la substancia no tiene superficie a que se aplique la cantidad, porque la substancia en sí no es cuerpo.

M. — Menester es, en verdad, que en la representación de la realidad de las cosas, para que no mudes, confundas o perviertas las formas de algunos de los inferiores en las de sus superiores, que cuando encuentres alguna forma en individuos, especies o géneros muy cercanos para nosotros, no creas encontrar aquella forma en los que están sobre estos individuos, especies o géneros, y que estimes también que las formas infusas en las inferiores se infunden por los superiores, y no les llegan en la misma forma en que están en ellos, y esto es el principio general para todo lo que viene de superior a inferior.

D. — ¿Cómo esta forma del lugar viene de superior a inferior?

M. — Como la subsistencia de los que son está en nueve órdenes, el primero de éstos es la subsistencia de todas las cosas en la ciencia del creador; bajo esto la subsistencia de la forma universal en la materia universal; bajo esto la subsistencia de las substancias simples de

unas en otras; bajo esto la subsistencia de los accidentes simples en las substancias simples; bajo esto la subsistencia de la cantidad en la substancia, y bajo esto la subsistencia de las superficies en el cuerpo, de las líneas en la superficie y de los puntos en la línea; bajo esto la subsistencia de los colores y las figuras en la superficie; bajo esto la subsistencia de algunas partes de los cuerpos homogéneos en otras partes, y bajo esto la subsistencia de algunos cuerpos en otros cuerpos, y éste es el lugar conocido; ¿no será además, por esta razón, lo que desciende de lo más simple a lo más compuesto, más denso y craso, y lo que más asciende, más sutil y tenue?

D. — Esto es bastante llano.

M. — Luego no disputes que porque los cuerpos compuestos están en un lugar, por eso las substancias simples están en un lugar, tal cual es el lugar de los cuerpos compuestos; ni que los cuerpos compuestos estén en un lugar, tal cual es el de las substancias simples; no te extrañe, pues, nuestro dicho, de que la substancia sea el lugar de la cantidad, porque esto no lo decimos sino porque la sostiene y porque la subsistencia de ella, esto es, de la cantidad, está en ella; no es, pues, ilícito decir que la substancia que no es cuerpo sea lugar del cuerpo, porque es sustinente de él; como tampoco es ilícito decir que el cuerpo sea el lugar de lo que no es cuerpo, como color y figura, línea, superficie y demás accidentes corporales, aunque por lugar se entiende el contacto de dos cuerpos, y estos accidentes no son cuerpos.

D. — Lo que he sacado de lo dicho es que el lugar se dice de dos modos: uno corporal y otro espiritual.

15. M. — Así es, porque como la substancia es de dos modos, a saber, simple y compuesta, e igualmente el cuerpo compuesto es susceptible de división y es subsistente uno en otro, como los elementos, el cielo y todas las partes de ellos, y la razón de lugar que hay en esta substancia es la subsistencia de unos cuerpos en otros, y la existencia de unas partes de los cuerpos en otras, y también el género de las substancias simples se divide en muchas especies que existen unas en otras, necesario es por eso también que una especie de estas substancias sea lugar de otras, porque las sostiene; y cuando quieras imaginar de qué modo está la existencia de una substancia simple en otra substancia simple y de qué modo la una es lugar de la otra, imagina la

existencia de los colores y de las figuras en las superficies, y la existencia de las superficies en los cuerpos, y lo que es más sutil, la existencia de los accidentes simples en las substancias simples, como los accidentes que subsisten en el alma, porque el alma es lugar de ellos, y haz aquí según el principio anterior del que hablamos, esto es, que lo manifiesto de las cosas es ejemplo de lo oculto de ellas, y según este principio el lugar manifiesto inferior debe ser ejemplo del lugar oculto superior, e igualmente los demás que están en medio de los extremos del orden; pero esto lo haremos más manifiesto todavía cuando tratemos de las substancias simples.

16. D. — De la existencia de las substancias simples en la substancia simple, me basta por ahora la ciencia de su certeza con los ejemplos que propusiste, en tanto no se manifieste más ampliamente; pero todavía no entiendo el ser de esa substancia que sostiene los nueve predicados y su existencia en la substancia simple que la sigue según tu pensamiento, ni cómo es, si la esencia de su substancia es intermedia entre la cantidad y la substancia misma, y por eso su esencia está fuera de la cantidad, pero la sigue como el cielo sigue a los elementos, o si su esencia está dentro de la esencia de la cantidad y no fuera de ella.

M. — Pon ejemplos de esta cuestión hasta que reciba una respuesta.

D. — Ejemplo de esto es que veo la cantidad infundida en la superficie del primer cielo, y extendiéndose cielo por cielo, y elemento tras elemento hasta el término central, y considero al mundo enteramente como un cuerpo continuo, como una manzana cuyo término sea la superficie superior del primer cielo circundante; ¿qué dirás tras esto de la substancia del mundo?, ¿su esencia está dentro de toda su cantidad, difundida en cada una de sus partes, o está fuera de la cantidad y nada hay de ella dentro del cuerpo del mundo, o la esencia de la substancia está dentro de todo el cuerpo del mundo, pero quedando algo de ella fuera del cuerpo del mundo?

M. — ¿Cómo puede ser que la substancia esté fuera del cuerpo del mundo cuando la existencia de la cantidad tiene lugar en él?

D. — Porque unas partes de la cantidad existen en otras, por donde se llega a un último término; luego todas existen en la esencia de la substancia que está fuera.

M. — Ahora te mostraré que la esencia de la substancia está dentro de la esencia de cantidad y dentro de todas sus partes; pongamos aquí este principio y sea ésta nuestra argumentación: Lo que de los compuestos la inteligencia divide y resuelve en otro, es compuesto de aquello en que se resuelve, lo que ya, por lo antedicho, es evidente para ti, pero la inteligencia divide la cantidad de la substancia del mundo y la resuelve en sus partes, luego la cantidad de la existencia del mundo tiene que estar compuesta de sus partes, y puesto que las partes de la cantidad de la substancia del mundo son semejantes entre sí, no se diferencian entre sí en el concepto de cantidad, tomemos una de las partes de que hablamos, ¿podrás decir de esta parte, que es una de las partes de la cantidad de la substancia, que puede dividirse en potencia, aunque es indivisible de hecho, o que es en potencia indivisible?

D. — La parte que designas al hablar de ésa, es el término simple en que el cuerpo se resuelve, esto es, el punto; si por esta parte entiendes el punto, es indivisible, porque, si se dividiera, no sería la mínima parte de la cantidad.

M. — No entiendo que el punto sea parte de la cantidad porque es indivisible, porque si lo hiciéramos parte de la cantidad, como la parte de la cantidad tiene que ser cantidad, el punto sería cantidad, y si el punto fuera cantidad, sería divisible. E igualmente si supusiéramos que el punto fuera parte del cuerpo, como el cuerpo está compuesto de sus partes, esto es, de puntos, como te parece, preciso es que la totalidad del cuerpo no sea divisible, puesto que sus partes son indivisibles.

D. — No digo que el cuerpo esté compuesto de partes que no se dividan de hecho, como los puntos, para que se siga de ello que el cuerpo no es divisible; ni digo tampoco que el cuerpo, de hecho, se resuelva en sus partes, sino digo que éstas están en potencia.

M. — Veo que la ambigüedad del nombre te ha desviado del concepto de parte propuesto por nosotros en otro lugar, porque pensaste que el nombre punto e indivisible deben tomarse en el mismo sentido, porque hemos mentado la mínima parte de la cantidad, pues las partes, aunque convengan en nombre, son diferentes en la significación, esto es, que no se dice que el punto es parte del cuerpo y el cuerpo se resuelve en él, sino accidental, no natural ni esencialmente,

porque el punto es un accidente subsistente en el cuerpo y no de su naturaleza, como ni el color, que se dice parte del cuerpo, porque el cuerpo se divide en superficie, color, figura y demás accidentes que se sostienen en él y que no son de la naturaleza del cuerpo; pero no es lo mismo la parte de las partes de la cantidad de la substancia del mundo, que propusimos, porque es parte de la naturaleza de la cantidad, semejante a ella, como ninguna de las partes del agua deja de ser
17. de la naturaleza del agua. Vuelve, pues, tu atención de la parte accidental a la parte natural que propusimos de las partes de la cantidad de la substancia del mundo; ¿qué dices de esta parte, es divisible o no?

D. — Si dijera que era indivisible, preciso sería que las otras partes fueran indivisibles, y si todas fueran indivisibles no habría cantidad, y si no hubiera cantidad no se continuarían las unas con las otras; por esto digo que la parte propuesta de entre las partes de la substancia del mundo no puede ser indivisible.

M. — Di, pues, si esta parte divisible es substancia simple, accidente simple o accidente compuesto con substancia.

D. — Digo que esta parte es substancia simple.

M. — ¿No dijiste que esa parte era una de las partes de la cantidad de la substancia del cuerpo del mundo?; ¿cómo, pues, ha de ser sólo substancia?, máxime cuando, si fuera solamente substancia, no sería sensible ni divisible, ni las demás partes serían divisibles, y sería preciso que el cuerpo, compuesto de partes, no fuera sensible ni divisible.

D. — ¿Por qué negaste que la cantidad se haga de la conjunción de las partes y que cada una en sí sea substancia, y que, reuniéndose las partes se hacen sensibles, aunque cada una de por sí sea insensible?

M. — Si la cantidad fuera solamente la reunión de partes que en sí son substancias, preciso sería que, uniéndose la substancia con la substancia, de aquí provenga la cantidad, y también sería preciso entonces que cuando la cantidad se junte con la cantidad, de allí provenga la substancia. Y también que si las partes de la cantidad fuesen substancias, no hubiese substancia que las sostuviera, y preciso que todo el cuerpo del mundo fuese substancia que no tuviera cantidad, porque la cantidad sería de las substancias conjuntas.

D. — Diré, pues, que esta parte, una de las partes de la cantidad de la substancia del mundo que propusimos, es accidente simple que no tiene quien lo sostenga.

M. — Si dijeres que esta parte es accidente simple que no tiene quien lo sostenga, sentarías entonces que el accidente se sostendría en no-substancia que sostiene.

D. — Necesariamente me has llevado a conceder que esta parte es substancia y accidente.

M. — Pues que esta parte es substancia y accidente, ¿lo es de un modo, o de dos modos diversos?

D. — No, sino de dos diversos modos.

M. — Luego ya paraste en que esta parte está compuesta de substancia y accidente, y en que su substancialidad es otra que su accidentalidad.

D. — Según lo que me propusiste, en esta parte la accidentalidad es manifiesta, porque es parte de la cantidad; ¿pero qué razón daremos de la substancialidad que pusimos en esta parte?

M. — Se trata de una fuerza simple que sostiene la cantidad de la parte antes señalada, esto es, la substancia y, si quieres, una materia simple que sostiene la forma de la parte.

D. — ¿Qué es esa fuerza que has llamado materia?

M. — Una esencia simple que proviene de la esencia de la substancia universal que sostiene la cantidad simple, simplemente.

D. — ¿Qué dirás si insistiese en decirte que no veo más que la forma de la parte y nada más que ella?

M. — Si lo manifiesto de la parte es la forma, menester es materia sustinente, aunque no esté sujeta al sentido, y si esto es materia, aquella parte no tiene forma, y si no tiene forma, no cae bajo el sentido; pero si fuere juntamente materia y forma, preciso sería que la materia fuera juntamente materia y forma, si la parte es materia del mismo modo que forma, y si la parte no fuere materia del mismo modo que forma, y fuere en parte materia más allá de la forma, preciso será que esta parte esté compuesta de substancia y accidente.

D. — Que sea compuesta de substancia y accidente, ya lo he comprendido desde la primera y la segunda explicación; sin embargo, alguna duda queda aún en mi ánimo, porque, aunque veo la cantidad

infundida en la totalidad de la esencia de la parte, no veo en la parte lugar para otra cosa fuera de ésta.

M. — Tu cuestión, que no veas en la parte lugar para otra cosa más que la cuantidad, es como si preguntaras si ella misma es cuantidad. El hecho de que veas que la cuantidad está infundida por la totalidad de esta parte, no le quita la substancia que la sostiene; te presentaré un ejemplo, v. gr., del color y de la cantidad, porque cuando ves el color infundido en la totalidad de la esencia de la cantidad y difundido por todas sus partes, concedes por eso que no ves la cantidad del cuerpo de ningún modo, sino su color; ¿mas por ventura impedirá el color que exista la cantidad, porque esté infundido en ella y no aparezca al sentido? y no opongas, desde luego, que es posible descubrir la cantidad por algún sentido además de la vista; porque me concediste que no llegas a la cantidad sino por la aprehensión del color, por el sentido de la vista, y que para esto no necesitas más sentido que la vista, de donde, así como la infusión del color por las partes de la cantidad no impide aprehender la cantidad mediante el color, de la misma manera la infusión de la cantidad por toda la esencia de la substancia no impide aprehenderla mediante la cantidad, y por esto digo que la relación de la cantidad a la substancia es como la del color a la cantidad, y que la una es ejemplo de la otra, que la publica y la manifiesta.

18. D. — Ya noto que la parte de las partes de la cantidad del mundo que propusimos, es divisible, y me es manifiesto que se divide en substancia y accidente; pero, ¿qué dirás si, revolviéndome, dijere que esta parte se divide otra vez en otras partes menores que ella en cantidad?

M. — La parte que propusimos, ¿no fue la parte mínima del cuerpo? De ahí que si hubiere otro cuerpo menor que esta parte, o si esta parte pudiera dividirse en otras, se diría lo mismo de esta misma única parte, o de cada una de las muchas partes, lo que de la parte asentamos más arriba, esto es, que no puede ser que sea divisible o no divisible, ya sea sólo substancia material o sólo accidente formal, o compuesto juntamente de substancia material y accidente formal.

D. — Puesto que supusimos que esta parte era la mínima de las partes, ¿cómo será divisible?

M. — No admitimos la división de esta parte en cantidad, sino en

substancia y cantidad y según esto asentamos la división que hizo necesario que esta parte sea compuesta de substancia y cantidad, por lo que no es imposible que esta parte sea la mínima de las partes para el sentido, no en sí; divisible es, pues, porque es imposible que sea alguna parte de la cantidad y no fuera divisible.

D. — ¿Cómo puede decirse que la parte mínima de las partes sea divisible?

M. — Necesario es decirlo, porque es imposible llegar a parte que no se divida, pues que todas las longitudes de los cuerpos son divisibles hasta lo infinito, y es preciso que todas las longitudes de los cuerpos sean divisibles al infinito, porque es imposible que algo se resuelva en un género que no es el suyo; si, pues, la parte de la cantidad propuesta se resolviera en partes que no se dividan, preciso es que esa parte, o no fuese, o fuese substancia simple, y una u otra cosa de éstas que dijera sería repugnante.

D. — Me admira que una parte que se divide pueda llamarse mínima, cuando se halla otra menor.

M. — Propongamos, pues, una parte que no se divida y sea absolutamente la mínima de las partes, esta parte propuesta no puede ser más que parte o no parte.

D. — Así es.

M. — Si es parte, es parte de otra parte, que, reuniéndose a ella, será mayor que antes era sola; de esta segunda parte que se junta a la primera, ¿qué dices?, ¿es divisible o indivisible? Si dijeras que no era divisible, como la primera no lo era tampoco la parte compuesta de ellas no puede ser divisible, y si las dos partes unidas no fueran divisibles, estas dos partes y una de ellas serían iguales; luego dos sería igual a uno, lo que es incongruente; lo mismo hay que decir de la tercera y de la cuarta parte, hasta lo infinito; pero si el compuesto de todas fuera una parte no divisible, esto es, si muchas partes fueran iguales a una parte, todo el cuerpo del mundo sería igual a una de sus partes, que es indivisible; luego la segunda parte, añadida a la primera, tiene que ser divisible, y si la parte segunda, añadida a la primera, fuera divisible, necesario es que la primera parte sea también divisible, porque fue preciso que la segunda parte fuera divisible, y era imposible que no lo fuera. Igualmente será necesario que todas las partes del cuerpo sean divisibles, ya que es imposible llegar a una

parte que sea indivisible, y en esto no hay diferencia entre todas las partes del cuerpo. Si además dijeres que la parte mínima propuesta no es parte, no se podría encontrar una parte mayor que ella, porque, si se encontrara esta parte mayor, sería preciso que la parte mínima propuesta fuera parte suya, y que, juntándose a otra cada una de las partes del cuerpo, fuera mayor la parte conjunta que las simples que la componen; luego la parte, mayor que la parte en cuestión, esto es, la mínima de las partes, no existe, lo que es incongruente; luego la parte mínima de las partes propuesta no es no-parte, luego es parte, y siendo parte, es necesario que sea divisible, como hemos demostrado más arriba.

19. D. — Ya es manifiesto para mí que la parte, mínima parte de las partes propuestas, no es no-divisible, porque no puede encontrarse parte indivisible, y también es manifiesto que la propuesta, parte de las partes de la cantidad de la substancia del mundo, está compuesta de substancia y de accidente.

M. — También te presentaré esto de otro modo, y he aquí nuestra exposición: Toda forma para subsistir necesita de una materia que la sostenga, y como la cantidad es forma de la substancia y la parte de la cantidad es cantidad, preciso es también que su parte sea forma de la substancia. Formulemos, pues, de este modo la argumentación: La menor parte de la cantidad es forma, y toda forma para existir necesita de una materia que la sostenga; luego la menor parte de la cantidad necesita de una materia que la sostenga. Lo mismo de otro modo: La forma en la no-materia no es sensible; pero la menor parte de la cantidad es forma sensible; luego la menor parte de la cantidad no existe en la no-materia. Lo mismo de otro modo: Si no hubiere forma subsistente en la materia, no se sentiría; pero se siente la forma de la menor parte de la cantidad; luego es subsistente en la materia.

D. — Ya es manifiesto para mí, con clara manifestación, que la parte de las partes de la substancia del mundo que propusimos no puede existir en la no-materia.

M. — No hay diferencia entre la parte de las partes de la substancia del mundo que propusimos y las demás en la necesidad de materia que las sostenga.

D. — Así es.

M. — Luego es preciso que cada una de las partes de la cantidad de la substancia del mundo subsista en materia.

D. — Es preciso.

M. — Y puesto que todas las partes de la cantidad de la substancia del mundo son semejantes en naturaleza y esencia, es preciso por esto que la esencia de la substancia esté infundida en la totalidad de la esencia de la cantidad.

D. — Así es necesario; pero es difícil de entender que sea una y continua la esencia de la substancia, existiendo muchas partes del cuerpo del mundo, y nosotros asentamos una substancia que sostenga cada una de estas partes.

M. — La parte mínima de las partes del cuerpo que suponemos y las demás partes, no están de hecho separadas unas de otras, de modo que alguien pudiera dudar que sea una la substancia que las sostiene. Debido a que las partes de la totalidad del cuerpo, unidas y continuas, no tienen separación entre sí, no hay entre ellas vacío o concavidad, y lo que lo prueba es el movimiento de los cuerpos a la parte contraria de su movimiento natural, con lo que es imposible haber vacío; luego existiendo cada una de las partes del cuerpo total en la substancia, y siendo todas estas partes continuación de una, preciso será que la substancia que las sostiene sea continua con una sola continuación.

D. — Ya es evidente para mí la continuidad de la totalidad de la substancia con la totalidad de la cantidad; ponme, pues, de manifiesto lo que es esta cantidad, cuál es la verdad de su ser y en dónde nace en esta substancia.

20. M. — No es de aquí esta investigación, porque, para hacerla, necesitas la ciencia de la primera forma universal, que es origen de toda la forma y fuente de toda diferenciación. A través de su conocimiento se inquiere, se deduce y se resuelve la ciencia de toda forma. Cuando hayamos de hablar de esta forma, entonces hablaremos particularmente de su naturaleza y esencia, y sabrás la verdad de la cantidad y de todas las formas que en la materia se sostienen.

Ahora te daré una breve suma de la ciencia de la cantidad, que junte esto con lo que luego ha de seguir. Digo, pues, que la forma existente en la materia, que perfecciona la esencia de toda cosa, y por la que es hecho cada uno de los que son, es la unidad proveniente de

la primera unidad que la creó, porque la primera unidad, que es unidad para sí misma, fue creadora de otra unidad que está bajo ella. Dado que esta unidad fue creada por la primera, verdadera unidad que no tiene principio ni fin, ni mutación ni diversidad, necesario fue que la unidad creada por ella tuviera principio y fin y que le sobreviniera la mutación y la diversidad, y por esto se hizo desemejante de la unidad perfecta que la hizo. Y porque, según lo dicho, esta unidad es opuesta a la unidad perfecta verdadera, y le alcanza la multiplicidad, la diversidad y la mutabilidad; fue preciso que fuera divisible, teniendo varios órdenes, y que la unidad que fuere más cercana a la unidad primera verdadera, la materia formada por ella fuere más una y más simple, y, por el contrario, cuanto más lejana estuviere de la primera unidad, fuera más múltiple y compuesta. Por esto la unidad que lleva a ser la materia de la inteligencia es una, simple, no divisible, ni multiplicable esencialmente, y si es divisible, es accidentalmente; luego esta unidad es la más simple y la más una de las que llevan a ser las demás substancias, y esto porque está apegada a la primera unidad que la hizo, y por esto la substancia de la inteligencia ha sido hecha comprendedora de todas las cosas por la unidad de su esencia que la llevó a ser, porque esta unidad es comprendedora de todas las unidades que constituyen la esencia de todas las cosas, esto es, que las esencias de las unidades que subsisten en las partes de la materia, (digo unidades), a saber, las formas de todos los géneros y todas las especies e individuos, tienen ser y existir en la esencia de la unidad primera, porque todas las unidades se engendran de la primera unidad creada, y la primera unidad creada hace subsistir sus esencias, porque las esencias de las unidades múltiples no comenzaron sino a partir de la esencia de una única unidad y por esto las formas de todas las cosas tienen el ser en la forma de la inteligencia, son subsistentes en ella y conjuntas con ella, y la forma de la inteligencia es la sostenedora y la conjuntora de ellas, porque la unidad simple de ella es por sí la que junta todas las unidades y las formas de todas las cosas no son más que unidades aumentadas.

21. La prueba es ésta: Lo que es inteligible o sensible, es uno o múltiple, y porque la unidad subsistente en la materia de la inteligencia es unidad y simplicidad, según se ha dicho, necesario fue que se aumentara la unidad subsistente en la materia del alma y se multipli-

cara, porque el orden de su unidad está por bajo del orden de la unidad subsistente en la materia de la inteligencia, y por eso fue también necesario que se aumentara esta unidad y se multiplicara, y que le alcanzara la mutación y la diversidad entre los demás órdenes de la materia que la sostienen, según el descenso de los grados de la materia hacia abajo y su alejamiento de lo superior, hasta que llega a la materia que sostiene la cantidad, esto es, la substancia de este mundo, y en ella es aumentada y dividida, y multiplicada y angostada y condensada en la materia que la sostiene, y todo esto por su obediencia y sujeción a la unidad creadora, y por esto esta substancia es condensada y corpulentada e incorporada en sí, por donde esta substancia inferior en su espesura y densidad se opone a la substancia más elevada con su sutileza y simplicidad, porque esta substancia es el sujeto del principio y origen de la unidad, y aquella otra sujeto del fin y extremidad de ella, y por esto el fin no puede juntarse con el principio, porque no es llamado fin sino el desfallecimiento de la virtud del principio y su terminación; esto lo explicaremos cuando tratemos de la diversidad de las formas en las substancias y de las oposiciones de sus órdenes. Ejemplo además de lo que dije de la simplicidad de la substancia, desde que comienza hasta la naturaleza, y de la corporeidad de la substancia desde la naturaleza hasta el último centro, es el agua que corre y se precipita, allegándose un caudal a otro, que en principio, leve y límpida, se condensa lentamente en la laguna y se obscurece, y como el plomo cuando se extrae del horno, en parte lúcido y accesible a la vista, y parte lo contrario; igualmente podemos ver al descubierto la diversidad de unidades en la materia que las sostiene, porque vemos a las partes del fuego extremadamente unidas, simples e iguales, por lo que su forma parece una, sin multiplicidad; pero a las partes del aire y del agua las encontramos más diversas y separadas, por lo que sus partes y sus unidades son más manifiestas. Y el resumen de esta doctrina es que la cantidad subsistente en la substancia está formada por la conjunción de unidades que se han de multiplicar, y por eso se ha dicho que la composición del mundo no proviene sino del delineamiento de los números y de las letras en el aire.

22. D. — Haz accesibles para mí los modos de demostrar que la can-

tidad de la materia subsistente en la substancia no es sino un conjunto de unidades.

M. — La demostración de esto se hace de muchos modos, porque la forma inferior que subsiste en la materia inferior es recibida de la forma más elevada, subsistente en la materia más elevada, y puesto que la forma superior no es más que unidad, la forma inferior no es más que unidad, y también porque cualquiera de las partes de la cantidad que señalares preciso es que sea una o muchas, y la pluralidad no se da sino a partir de la multiplicación de lo uno. Y también el número compuesto de unidades es divisible como la cantidad continua en la materia, porque son del mismo género y no se diversifican sino por la continuación y la disgregación; luego entre las unidades del número discreto y las unidades de la cantidad continua subsistente en la materia, no hay más diferencia que aquéllas son disgregadas, éstas continuas; luego lo continuo no es sino de lo disgregado, porque el concepto de la continuación en lo continuo no es sino la continuación de la disgregación en los disgregados, y por esto es preciso que la cantidad continua sea proveniente de las unidades de la substancia. Y también, como el número disgregado no se encuentra sino en lo numerado por él, la cantidad continua no se encuentra sino en la substancia que la sostiene. Y también, porque la cantidad separa las substancias y las mide, como el número separa la cosa numerada y la mide. Y también, porque el número se resuelve en unidades, y la cantidad que subsiste en la substancia se resuelve en puntos, y los puntos son unidades que, en verdad, se sostienen en la materia que es substancia; pero las unidades no subsisten en la materia, porque son inteligibles. Y también, porque el cuerpo en su composición es comparable al número en la suya, porque para componer el número principias por uno, y multiplicando por su multiplicación se hace el dos, y duplicando el dos, el cuatro, y duplicando el cuatro, se hace el ocho; e igualmente en el cuerpo comienzas por el punto, que es comparable a la unidad, y cuando lo alargares a otro punto, por la duplicación del punto que es comparable a la unidad, se hace la línea a partir de dos puntos y que es comparable al número dos. Luego duplicarás la línea desde los dos puntos y de su duplicación se hace la superficie, que es de cuatro puntos y que es comparable al número cuatro, y de su duplicación, el cuerpo que tiene ocho puntos y es comparable al núme-

ro ocho; asimilarás, pues, el número discreto y la cantidad continua en composición y resolución, porque la composición de cada uno no nace sino de perfectas duplicaciones, y por esto se significa que una es la raíz de ellos, porque son compuestos de una cosa y se resuelven en una. Y también, porque cuanto el cuerpo tuviere sus partes más juntas y comprimidas, será más denso y tendrá más cantidad, como la piedra,[2] y, por el contrario, cuanto más esparcidas y sueltas las hubiere, será más sutil y de menos cantidad, como el aire, con lo que se significa que no viene a la substancia sino por la unión y compresión de sus unidades en ella.

23. D. — Ya es manifiesto para mí que la cantidad subsistente en la substancia consta de unidades; ¿pero qué dices de estas unidades, tuvieron primero ser por sí y después se combinaron en la materia y se unieron entre sí?

M. — Lo que se dice de estas unidades que subsisten en la substancia compuesta y perfeccionan el ser de la substancia es como lo que se dice de las demás unidades que subsisten en las materias de de las substancias simples y perfeccionan su ser, y, en general, como lo que se dice de la forma subsistente en la materia; a saber: que no es posible que la forma se separe de hecho de la materia que la sostiene (la forma substancial digo, no la accidental), porque la forma accidental puede separarse de hecho de la materia que la sostiene, y las formas substanciales no pueden separarse de las materias que las sostienen, sino sólo por el entendimiento, desligando y combinando, y por esto consta que la forma es otra que la materia, según la antedicha manifestación de ello.

D. — Ya se aclara para mí, con tu explicación, que las unidades, compuestas y múltiples, provienen y nacen de la duplicación del primer uno simple; dime, pues, ¿cuál es la causa de la mutación del uno simple, de su simplicidad y espiritualidad a la composición y corporeidad?

M. — La causa de esto es el alejamiento del origen de la unidad

2. La palabra *lapis*, piedra, no se encuentra en ninguno de los cuatro códices y está añadida por Baeumker, tomándola del tratado *De Unitate*, del Arcediano de Segovia.

y la imposibilidad de la substancia para recibir la unidad en cualquiera otra forma fuera de ésta. El ejemplo de esto es el antedicho del agua y del plomo que parte encuentras sutil y lúcido, y parte denso y obscuro, y lo mismo hay que decir de la materia que sostiene la forma, porque de ella algo es espiritual y sutil, algo corporal y denso.

D. — Habiendo dicho que la forma de la substancia, esto es, la cantidad, está compuesta de muchos unos, ¿podríamos decir también que las formas de las substancias simples están compuestas también de muchos unos?

M. — Toda forma de las formas de las substancias simples es una y no admite división, y, en general, ningún uno admite división; ¿cómo admitirá división siendo una cosa y no habiendo sido una unidad en la cantidad, sino por la substancia que es sujeto de ella?, ¿no ves que todos los unos en que se divide la cantidad se reúnen en la forma de uno y no se diversifican sino en su sujeto? y el significado de esto es que lo uno lleva la materia a ser y se une en ella y es lo que la retiene, por lo que, cuando la materia fuere sutil, simple, muy apartada de la discordia y de la separación, lo uno se apareará y se unirá con ella, y una y otra se harán una cosa de hecho indivisible; pero cuando la materia fuere densa, débil, lo uno no le es adecuable, sino que será débil para unirse a ella y juntarse a su esencia; por lo que entonces se separa la materia y no es retenida por lo uno, sino que discordan, y así lo uno es multiplicado y dividido. La forma de la argumentación es ésta: Toda cosa que es contraria a su agente es contraria a su acción. Ahora bien, la materia es contraria a la unidad, que es su forma. Por tanto, la materia hará lo contrario de lo que hace la unidad. Lo que es uno hace la unidad, luego la materia hace la separación, que es lo contrario de la unidad, de donde, si alguno dijera que la materia hace la unidad y que lo uno hace la unidad, los contrarios harían una misma cosa, lo que es contradictorio. Lo mismo de este modo: Lo uno tiene por sí materia que es unida por él, y lo que tiene por sí no puede separarse, y testimonio de que lo uno tiene materia unida por él es que, cuando lo uno se separa de lo unido por él, se destruye la unión y se hace no-uno, y acaso se destruye la materia por la destrucción de la forma que es la unidad. Lo mismo también de otro modo: La materia necesita tener lo uno para su unión, lo que tiene necesidad de la unidad para su unión no está unido por

sí, luego la materia no está unida por sí, y porque la materia no está unida por sí, estará separada por sí.

24. D. — Ya me es manifiesto, por lo propuesto, que la substancia del mundo está infundida en toda la cantidad que subsiste en ella, y que se extiende desde el término superior del cielo que contiene todo hasta lo último del centro, y me ha sido manifestada la verdad de lo que es la cantidad; di, pues, ¿de esta substancia queda algo simple fuera del mundo que no reciba la cantidad?

M. — ¿Cómo puede encontrarse algo de esta substancia simple que no sostenga la cantidad, puesto que la cantidad es su forma que la comprende, la lleva a ser y la hace distinguirse de otra? Si sobre el cielo hay substancia simple, recibirá otra forma que la cantidad, y cuando esta substancia reciba otra forma que la cantidad, entonces ella y la substancia que recibe la forma de cantidad no serán una misma substancia. Además, no es posible que haya una substancia sobre el cielo que reciba la cantidad, porque este término, esto es, la superficie más alta y continente del cielo, es principio de la generación de su naturaleza y de su ser, y quien opinare lo contrario de esto es como si pensara en la tierra en lugar del aire, o en el aire en lugar del cielo, lo que es absurdo.

D. — De todo lo que hasta el presente hemos adelantado en nuestra indagación, he aprendido la ciencia de la substancia que sostiene los nueve predicados, y con ella la ciencia que buscábamos desde el principio, esto es, que en las substancias sensibles, en su universalidad y en su particularidad, no hay más que materia y forma, y es lo que queríamos hacer patente.

M. — Considera igualmente los inteligibles universales y particulares, y no encontrarás en ellos más que materia y forma.

D. — ¿Qué son estos inteligibles universales y particulares?

M. — Son substancias espirituales que contienen la substancia que sostiene los nueve predicados, que son la naturaleza, las tres almas y la inteligencia.

D. — Puesto que vamos a considerar lo que sigue a la substancia que sostiene los nueve predicados, menester es que sepamos cómo existe esta substancia en la substancia espiritual que la sigue, y cómo difiere la substancia espiritual de la corporal, no teniendo aquélla límite corporal, y si esto es debido a contacto o no.

M. — Debes comparar la existencia de la substancia corporal universal en la substancia espiritual universal con la existencia del cuerpo en el alma, porque como el alma contiene y sostiene al cuerpo, así la substancia espiritual universal contiene y sostiene el cuerpo universal del mundo, y como el alma es por sí distinta del cuerpo y está unida, no ligada con él, la substancia espiritual es también distinta por sí del cuerpo del mundo, y si está unida con él, no está ligada con él.

D. — Hazme patente la verdad de la religación de la substancia espiritual a la substancia corporal.

M. — Razón conocida de la religación de la substancia espiritual con la substancia corporal, y en general de la religación de las substancias espirituales unas con otras, y de la existencia de unas en otras, es como la religación de la luz o del fuego con el aire, y la religación del color y de la figura con la cantidad, y de la cantidad con la substancia, y la religación de los accidentes espirituales con las substancias espirituales, esto es, que siendo preciso que la cosas manifiestas fueran ejemplo de lo oculto de ellas preciso será que la religación de las substancias espirituales y su subsistencia de unas en otras sea como la religación de las partes de las substancias corporales, esto es, del color, de la figura, de la cantidad y de la substancia, y la subsistencia de unas en otras.

D. — Por lo que me dices, ya está declarado que en los inteligibles universales y particulares no hay más que materia y forma; muéstrame, pues, la ciencia verdadera de esto, y pruébame primero que hay esas substancias inteligibles que te gloriabas me habías de mostrar, porque me parece difícil esta explicación, pues tengo para mí que en todo lo que es no hay más que la substancia que sostiene los nueve predicados, y su hacedor sublime y excelso: pero que haya otras substancias intermedias entre el primer hacedor elevado y santo, y la substancia que sostiene los nueve predicados, necesita de mucha prueba y de larga declaración, entremos, pues, en el tercer tratado, con el auxilio de Dios y que lleve hasta el fin.

TRATADO TERCERO

De la demostración de las substancias simples

1. DISCÍPULO. — ¿Qué es lo que nos proponemos hacer en este tratado?

MAESTRO. — Puesto que nuestro propósito es encontrar la materia y la forma en las substancias simples, y tú dudas que haya estas substancias, lo primero de que debemos ocuparnos en este tratado es de la vindicación de las substancias simples, esto es, que nos procuremos una completa seguridad, con la que afirmemos su ser con las demostraciones necesarias, y luego procederemos a considerar la ciencia para encontrar en ellas la forma y la materia, como antes lo hicimos en las compuestas, lo que haremos en el tratado cuarto, que sigue a éste.

Empecemos, pues, a inducir las pruebas con que se demuestre que entre el primer hacedor alto y santo y la substancia que sostiene los nueve predicamentos hay una substancia media, y establezcamos el primer principio general de este modo: Si el principio de todo lo que es, es el hacedor primero que no tiene hacedor, y el fin el último, hecho por el cual nada ha sido hecho, el principio de las cosas se diferencia de lo último de ellas en esencia y en efectividad, porque si el principio de las cosas no distara de lo último, entonces lo primero sería lo último, y lo último lo primero.

D. — ¿Cuál es la razón de la distancia entre el primer hacedor santo y excelso y su última hechura?

M. — La razón de su distancia es la retirada de la semejanza y de la talidad, retirándose con la semejanza y la talidad[1] la aproximación y la conveniencia, porque la conveniencia viene de la semejanza.

D. — ¿Cómo se hace evidente la sentencia de que entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los nueve predicamentos hay substancias medias más cercanas que ésta al primer hacedor, distando todas de él y no siendo ninguna más digna que otra de estar cercana a él?

M. — ¿Por qué no pones las substancias medias seguidamente después del hacedor primero, santo y excelso, como pusiste la substancia que sostiene los nueve predicados inmediatamente después de él, máxime cuando estas substancias son simples y espirituales?

D. — La afirmación de las substancias simples es muy difícil; propón, pues, las pruebas que demuestren que entre el primer hacedor y la última hechura hay una substancia media.

M. — Yo te propondré diversas pruebas para demostrar el ser de las substancias intermedias. Cada una de ellas demostrará que existen substancias simples. Pero no prometo que he de proponerlas con orden, porque esto aprovecharía poco y también porque así te ejercitarás ordenándolas y reuniendo cada una de ellas con la que le compete; retén, pues, cada uno de los términos de sus proposiciones, y observa las complexiones de los términos según las reglas lógicas, y comprenderás la certeza de las conclusiones que se siguen de ellas.

2. 1. El primer hacedor es el principio de todas las cosas. El principio de las cosas dista de lo último de las mismas. La substancia que sostiene los nueve predicados es lo último de las cosas; luego el primer hacedor dista de la substancia que sostiene los nueve predicamentos. Pongo por principio esta conclusión, y digo: El primer hacedor dista de la substancia que sostiene los nueve predicamentos; ahora bien toda distancia tiene un medio; luego entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los nueve predicamentos hay un medio.

D. — ¿Qué señal hay de que entre toda distancia haya un medio?

---

1. El sustantivo abstracto *talitas*, ha sido formado por los escolásticos del indefinido *tal*, como *cualidad* de su correspondiente *cual*, y parecen significar en la substancia la materia, en cuanto se determina por la forma el primero, y el segundo la forma en la materia, como se ve en la frase *tal cual* era.

M. — Si entre los distantes no hubiera algún medio, serían uno y no estarían distantes.

D. — Aun cuando el primer hacedor esté distante de la substancia que sostiene los nueve predicamentos, no es necesario que haya un medio entre ellos, pues que el alma dista del cuerpo, y entre ellos no lo hay.

M. — Si no existiese el espíritu, que es el medio entre el alma y el cuerpo, no se juntarían uno a otro; luego si el primer factor está separado de la substancia que sostiene los nueve predicamentos, sin algo que sirva de medio entre ellos, no se unirían y si no se unieran, la substancia no existiría ni en un guiñar de ojos.

2. Toda substancia es simple o compuesta; pero lo simple es anterior a lo compuesto, pues que lo simple es causa de lo compuesto; la substancia que sostiene los nueve predicamentos es compuesta; luego la substancia simple es anterior a ella. Todo compuesto, compuesto es de sus simples; pero todo compuesto de sus simples es posterior a los simples de que se compone; la substancia que sostiene los nueve predicamentos está compuesta de sus simples; luego esta substancia debe ser posterior a los simples de que está compuesta.

3. El primer hacedor es el uno verdadero que no tiene en sí multiplicidad; la substancia que sostiene los nueve predicamentos tiene la mayor multiplicidad y no hay después de ella otra de mayor multiplicidad; toda multitud compuesta se resuelve en lo uno; luego es preciso que haya medios entre el uno verdadero y la multitud compuesta.

4. Preciso es que la multitud que hay en la substancia que sostiene los nueve predicamentos sea ordenada bajo lo uno que sea de su mismo género; el uno verdadero no es de su mismo género, luego esta multitud no está ordenada bajo el uno verdadero.

5. Ningún hacedor hace sino lo semejante a él y la substancia simple es semejante al primer hacedor; luego el primer hacedor no hace sino la substancia simple.

6. La substancia que sostiene los nueve predicamentos es múltiple, todo múltiple es agregado de muchos unos; luego la substancia que sostiene los nueve predicamentos es agregado de muchos unos. En todo agregado de muchos unos siempre es primero lo que es menos multitud; luego a la substancia que sostiene los nueve predica-

mentos es anterior otra substancia en que vaya menos multitud que en ella.

7. En todo lo que es agregado con agregación de numeral duplicidad, necesariamente deben ser anteriores las proporciones numerales por donde se llegue al uno numeral; la substancia que sostiene los nueve predicamentos es agregación de duplicidad numeral; luego deben serle anteriores las substancias agregadas por proporción de duplicidad por donde se llegue a la substancia una.

8. La substancia que más desciende se hace más múltiple, y por el contrario, la que más asciende, más una, y lo que recibe descendiendo la unidad y ascendiendo la unidad es preciso que llegue a la unidad verdadera; luego es preciso que la substancia multiplicada llegue a la substancia verdaderamente unida.

9. La substancia que sostiene los nueve predicamentos es una especie con propias diferencias y accidentes; toda especie difiere de las otras que se contienen en el género común a todas; luego la substancia que sostiene los predicamentos difiere de otra especie contenida bajo el mismo género común a ambas.

10. El mundo menor es ejemplo en orden del mundo mayor; la substancia de la inteligencia, que es más simple y digna que todas las substancias del mundo menor, no está unida a un cuerpo, porque el alma y espíritu median entre ellos; y como según esto se considera el orden del mundo mayor, la substancia más simple y digna no está unida al cuerpo que es la substancia que sostiene los predicamentos.

11. Si entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos no hay medio, preciso es que el primer hacedor sea por sí el hacedor de la substancia, y si el primer hacedor fuere el hacedor de la substancia por sí, entonces esta substancia estuvo siempre unida a Dios; pero esta substancia no existió siempre; luego no fue hecha por la esencia del primer hacedor; luego el primer hacedor no es el hacedor por sí de la substancia, y no siendo el primer hacedor por sí su hacedor, es preciso que haya un medio entre ellos. Mas si alguno dijere que no hay medio entre ellos, preciso es que convertida esta proposición sea verdadera, que es, que si entre el hacedor primero y la substancia que sostiene los predicamentos no hubiere medio, el hacedor no sería por sí hacedor de la substancia, pero ya dijimos antes que si entre el hacedor primero y la substancia no hubiere

medio, necesario es que sea hacedor de ella por sí; luego sería hacedor y no hacedor por sí juntamente, lo que es imposible.

3. 12. Preciso es que la substancia corpórea se mueva en una cosa que la contiene y conjunta con ella; el primer hacedor no contiene nada ni está unido a nada; luego la substancia que sostiene los predicamentos no se mueve en el hacedor primero.

13. El movimiento de la substancia que sostiene los predicamentos se verifica en el tiempo, pero el tiempo cae bajo la sempiternidad; luego la substancia que sostiene los predicamentos cae bajo la sempiternidad; el hacedor primero está sobre la sempiternidad; luego la sempiternidad es medio entre él y la substancia; pero la sempiternidad es sempiternidad de lo sempiterno y duración para lo que dura; luego hay algo que es medio entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos, cuya duración es la sempiternidad; luego la substancia que sostiene los predicamentos no está unida al hacedor primero.

14. Es necesario que la virtud o substancia por la cual se mueve la substancia que sostiene los predicamentos esté unida y mezclada con ella; el primer hacedor no está unido con ninguna cosa ni mezclado con ella; luego la virtud o substancia que mueve la substancia que sostiene los predicamentos no es de la esencia del primer hacedor, y no siendo esta virtud o substancia de su esencia, preciso es que haya alguna substancia media que dé movimiento a la substancia que sostiene los predicamentos.

15. El movimiento local es del alma; la substancia que sostiene los predicamentos se mueve con movimiento local; luego el movimiento de esta substancia es del alma.

16. El hacer del primer hacedor es crear algo de la nada; la substancia que sostiene los predicamentos es compuesta de sus simples; luego no es creada de la nada.

17. Dos cosas opuestas tienen un medio que es semejante a una y otra; el primer hacedor es opuesto a la substancia que sostiene los predicamentos, porque el primer hacedor es sólo hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos es sólo hecha; luego es preciso que haya entre ellas un medio que sea hacedor y hecho.

18. Todo lo que es, tiene lo diverso, que se le opone; la substancia que sostiene los predicamentos es tarda en el movimiento, por-

que su movimiento está en el tiempo; luego debe haber otra substancia más veloz cuyo movimiento está en el no tiempo, y ésta es la substancia media entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos.

19. La substancia que sostiene los predicamentos, es de una virtud finita; esta virtud es de la esencia de la substancia o de otro; pero no puede ser que esta virtud sea de la esencia de la substancia, porque es movida por otro. Si no es de la esencia de la substancia o es de la esencia del primer hacedor o de un medio entre ellas; pero esta virtud no es de la esencia del primer hacedor, porque entonces era preciso que la esencia del primer hacedor se dividiera, y esto porque habría en ella una virtud finita, y porque la cosa infinita no es divisible, esta virtud que está en la substancia de los predicamentos no puede ser de la esencia del hacedor primero; luego es preciso que sea de algo que es medio entre ellos. Y nadie objete que la substancia media es infinita,[2] porque es posible que la virtud de esta substancia sea infinita por su simplicidad, y, sin embargo, finita, porque es substancia creada; luego preciso es que la substancia media sea finita como creada y su creador es infinito, porque como son diversos en hacer y padecer, lo son en finito e infinito.

20. La substancia que sostiene los predicamentos es formada; todo lo formado es formado según un ejemplar; luego la substancia que sostiene los predicamentos es formada según un ejemplar. Antepondré, pues, esta proposición y diré: La substancia que sostiene los predicamentos es ejemplada conforme a un ejemplar; en todo lo ejemplado por el ejemplar, el ejemplar es antes que él; luego el ejemplar es primero en substancia que él. También el ejemplar de la substancia es anterior a la substancia ejemplada por él; el ejemplar de la substancia es substancia; luego la substancia del ejemplar es antes de la substancia ejemplada por ella; luego hay una substancia que tiene ser, que es antes de la substancia que sostiene los predicamentos.

21. Toda substancia media entre dos substancias las toca; la substancia del alma toca a la substancia de la inteligencia y la substancia que sostiene los predicamentos es tocada por ella; luego la

2. Aunque los cuatro códices dicen *finita*, admitimos la corrección de Baeumker, porque si no el argumento no tendría sentido.

substancia del alma es media entre la substancia de la inteligencia y la substancia que sostiene los predicamentos.

22. Las substancias simples, como el alma y la inteligencia, son formas de las substancias compuestas; pero toda forma es contenedora de lo formado; luego las substancias simples son contenedoras de las substancias compuestas; la substancia que sostiene los predicamentos es compuesta; luego la substancia simple es contenedora de ella. Todo lo que es, cuanto más superior más semejante es a la forma; luego lo superior debe ser forma de lo inferior; la substancia simple es superior a la compuesta; luego la substancia simple es forma de la compuesta; la substancia que sostiene los predicamentos es compuesta; luego la substancia simple es forma de la substancia que sostiene los predicamentos. El alma y la inteligencia son substancias simples; toda substancia simple es contenedora de las compuestas; luego el alma y la inteligencia son contenedoras de la substancia que sostiene los predicamentos; todo lo que contiene algo es superior a lo contenido, luego el alma y la inteligencia son superiores a la substancia que sostiene los predicamentos.

23. La substancia que sostiene los predicamentos es compuesta; entre lo compuesto y lo simple no se da medio; luego entre la substancia que sostiene los predicamentos y la substancia simple no hay medio; cualquiera cosa que no tiene con otra medio sigue a ella en orden; luego la substancia que sostiene los predicamentos sigue en orden a la substancia simple.

4. 24. Necesario es que el primer hacedor haga su acto perfecto sin demora; quien hace su hecho perfecto sin demora, necesita que lo que es hecho por él sin intermedario sea hecho perfectamente sin demora; luego es necesario que lo hecho por el primer hacedor sin demora sea hecho perfectamente sin demora. A esta conclusión se añade este silogismo menor: la substancia que sostiene los predicamentos no es hecha sin demora, porque el movimiento de su substancia es en el tiempo; luego es preciso que la substancia que sostiene los predicamentos no sufra la acción del primer hacedor sin intermediario.

25. Necesario es que todo paciente sea paciente en efecto; todo lo que es paciente en efecto, necesario es que sea recipiente de la virtud del agente; luego necesario es que todo paciente sea recipiente de la virtud del agente; después de esta conclusión infiero: Necesario

es que todo el paciente del primer hacedor sin medio, sea recipiente de la virtud del agente; lo que es recipiente de la virtud del agente sin medio, es agente; luego es necesario que el paciente del primer hacedor sin medio sea agente, y a esta conclusión se añade ésta: La substancia que sostiene los predicamentos no es agente; luego la substancia que sostiene los predicamentos no es paciente del primer hacedor sin medio.

26. La substancia que sostiene los predicamentos es móvil; todo lo móvil es paciente; luego la substancia que sostiene los predicamentos es paciente; toda pasión pasa de potencia a acto; luego la pasión de la substancia que sostiene los predicamentos pasa de potencia a acto; antepongo esta conclusión y digo: La pasión de la substancia que sostiene los predicamentos pasa de potencia a acto; todo lo que pasa de potencia a acto no lleva al efecto sino lo que tiene ser en el efecto; luego la pasión de la substancia que sostiene los predicamentos no saca de potencia a acto sino lo que tiene ser en el efecto, entre el cual y ella no hay medio; antepongo igualmente ésta y digo: El paso de la pasión de la substancia que sostiene los predicamentos de potencia a acto es por la cosa que tiene ser en efecto, entre la cual y ella no se da medio; el primer hacedor no está en potencia ni en acto; luego el paso de la pasión de la substancia que sostiene los predicamentos de potencia a acto no es del primer hacedor sin que haya medio entre ellos.

27. El alma es móvil por sí, no en lugar; de todo lo que es móvil por sí, pero no en lugar, el movimiento es uniforme; luego el alma es móvil, con movimiento uniforme; anteponiendo también esta conclusión, digo: El alma es móvil con movimiento uniforme; a toda cosa uniforme sigue una cosa secundaria; luego al movimiento uniforme del alma sigue un movimiento secundario. Y según otro orden: Si el alma fuere el primer móvil por sí y el primer movimiento fuese uniforme, preciso es que el movimiento del alma fuera uniforme; y que el movimiento uniforme es el primer movimiento, se prueba, porque si no hubiera movimiento uniforme, no habría movimiento secundario ni ningún otro movimiento, y pues que el alma es primer móvil por sí, luego es móvil con movimiento de un solo modo; antepondré esta conclusión y diré: Si el alma, que es primer móvil por sí, se mueve con movimiento de un solo modo, es preciso que el móvil

que sigue se mueva con movimiento secundario; pero el alma que es por sí primer móvil, se mueve con movimiento de un solo modo; luego el móvil que sigue se mueve con movimiento no uniforme; antepondré esta conclusión y diré: Al movimiento del alma de un solo modo sigue un movimiento vario; la substancia que sostiene los predicamentos se mueve con movimiento vario, porque cada una de las partes de su substancia no se mueve sino en dos lugares, pues que muda del primer lugar al segundo, y del segundo al tercero, y así serán el segundo y tercero, como el primero y segundo, y así hasta el último lugar, y puesto que al movimiento uniforme del alma sigue el movimiento secundario y la substancia de los predicamentos se mueve con movimiento vario; luego al movimiento del alma de un solo modo sigue el movimiento de la substancia de los predicamentos. Lo mismo en otro orden: La substancia que sostiene los predicamentos se mueve con movimiento secundario, y todo lo que se mueve con movimiento secundario sigue en orden a lo que se mueve con movimiento uniforme; luego la substancia que sostiene los predicamentos sigue en orden a la substancia que se mueve con movimiento uniforme; item, antepongo ésta y digo: La substancia que sostiene los predicamentos sigue en orden a la substancia que se mueve con movimiento uniforme; el alma es móvil con movimiento uniforme; luego la substancia que sostiene los predicamentos sigue en orden a la substancia del alma: Lo mismo de otro modo: Si el movimiento secundario con que se mueve la substancia que sostiene los predicamentos vuelve hacia el movimiento uniforme, preciso es que el movimiento de esta substancia siga el movimiento uniforme del alma; pero el movimiento secundario con que se mueve la substancia que sostiene los predicamentos vuelve hacia el movimiento uniforme, esto es, porque cada una de las partes de esta substancia móvil vuelve al lugar donde es movida, y entonces se une su movimiento; luego el movimiento de la substancia que sostiene los predicamentos sigue al movimiento uniforme del alma. También antepondré esta conclusión y diré: Si el movimiento de la substancia que sostiene los predicamentos sigue al movimiento del alma, es preciso que la substancia que sostiene los predicamentos siga al movimiento del alma. Y entonces también será preciso que la substancia que sostiene los predicamentos siga a la substancia del alma, esto es, porque no hay medio entre el movimiento y

la substancia; pero el movimiento de la substancia que sostiene los predicamentos sigue al movimiento del alma; luego es preciso que la substancia que sostiene los predicamentos siga a la substancia del alma.

5. 28. Cualquiera que reciba en su totalidad algo de otro sin medio alguno, más receptible es de él que si lo recibiera con algún medio; luego el todo del cual una parte suya no fuera más receptible de una cosa que cualquier otra de sus partes más la recibe cuando la recibe sin medio que con medio. Y se hará la prueba de esta conclusión con la conversión de la proposición negativa: Cualquier todo que reciba algo de otro sin ningún medio, no tiene algo más receptible que otro algo suyo, y su conversión se hará de este modo: Cuando alguna parte de cualquiera cosa no fuera más receptible de algo que otro, aquel todo recibe algo sin ningún medio; y habiéndole añadido la universal afirmativa: cualquier todo que recibe algo de otro sin ningún medio, es más receptible de él que si lo recibiera con algún medio; luego lo que de cualquiera cosa no es más receptible de otra cosa que otro algo de aquella cosa, aquello es más receptible de la cosa que si con medio la recibiera. Pongamos luego esta afirmativa: La substancia está constituida de modo que una parte de ella es más receptible de movimiento que otra; añadámosle la negativa y será el silogismo: La substancia está constituida de modo que alguna de sus partes es más receptible de forma que otra; el todo, del cual algo no fuere más receptible de alguna cosa que otro algo suyo, es más receptible de la cosa que si con medio la recibiera; luego la substancia no recibe más la forma que si con medio la recibiera. Pongamos luego la universal: Lo que recibe algo sin medio, más lo recibe que si con medio lo recibiera; añadámosle la negativa: La substancia no recibe más la forma que si con medio la recibiera, y será el silogismo: Lo que recibe algo sin medio, más lo recibe que si con medio lo recibiera; pero la substancia no recibe más la forma que si la recibiera con medio; luego la substancia no es receptible de la forma sin medio. Y la prueba de esta conclusión se hace con la conversión de la proposición afirmativa: Lo que recibe algo sin medio, más lo recibe que con medio, y la conversión es ésta: Lo que recibe algo sin medio más recibe que con medio. Y se hace el silogismo de este modo: La substancia no es más receptible de la forma que si con medio la recibie-

ra; lo que fuera más receptible de una cosa sin medio que con medio, es receptible de una cosa sin medio; luego la substancia no es receptible de la forma sin medio. Lo mismo de otro modo: La substancia que sostiene los predicamentos está constituida de modo que algo de ella reciba más la forma que otro; el todo del cual algo es más receptible de la forma que lo otro, no recibe la cosa sin algún medio; luego la substancia que sostiene los predicamentos no sostiene la forma sin un medio distinto de ella.

29. Si todas las cosas que son están dispuestas según oposición, y la substancia que sostiene los predicamentos es virtud receptible de su propia forma, preciso es que haya allí una virtud opuesta a aquélla que reciba todas las formas; ésta es la propiedad de las substancias simples.

30. Si la raíz, que es común a los que son, está dispuesta según oposición, necesario es que lo que derive de esta raíz esté dispuesto según oposición, y la raíz de los que son está dispuesta según oposición, pues que es sustinente y sustentada; luego es preciso que cualquier cosa que derive de aquella raíz esté dispuesta según oposición. Y si fuere substancia compuesta, es preciso que haya una substancia simple opuesta a ella; hay substancia compuesta, luego también hay substancia simple. Si hubiere substancia simple, estaría, o encima, o debajo de la substancia compuesta. Si la substancia simple estuviere debajo de la compuesta, lo simple sería creado por lo compuesto; pero la substancia compuesta es creada por la simple; luego la simple no está debajo de la compuesta; y no estando debajo de ella, es preciso que esté sobre ella. Y se hace el silogismo de este modo: La substancia simple está sobre la compuesta; la substancia que sostiene los predicamentos es compuesta; luego la substancia simple está sobre la substancia que sostiene los predicamentos.

31. La substancia simple y la compuesta se unen sin la destrucción de la forma de cada una; lo que se junta sin la destrucción de la forma de cada uno conviene; luego la substancia simple y la compuesta convienen; lo que conviene es del mismo género; luego la substancia simple y la compuesta son del mismo género; todo lo que es del mismo género cae bajo lo que es su género; luego la substancia simple y la compuesta caen bajo el mismo género; luego hay una substancia sobre ellas, más simple que ellas y común a ellas.

32. Si el primer hacedor es hacedor sin tiempo, preciso es que el primer paciente de él sea paciente sin tiempo; pero el primer hacedor es hacedor sin tiempo; luego su primer paciente es paciente sin tiempo; antepondré esta conclusión y diré: Necesario es que el primer paciente sea paciente sin tiempo; la substancia que sostiene los predicamentos no es paciente sin tiempo; luego la substancia que sostiene los predicamentos no es el primer paciente del primer actor.

33. La pasión de todo paciente es preciso que sea en el tiempo o no en el tiempo. Establezcamos antes este principio: todo lo que padece en no tiempo es antes que lo que padece en tiempo; y hagamos su conversión, que es: todo lo que es antes que lo que sufre la acción en el tiempo, sufre la acción en el no tiempo; juntémosle esta menor: todo lo que padece en no tiempo, no encuentra otro paciente antes de él; luego lo que fuere antes de lo que padece en tiempo, no encuentra otro paciente antes de él. Pongamos este segundo principio: todo lo que padece en tiempo es posterior a lo que padece en no tiempo; y tomemos su conversión; esto es, todo lo que fuere posterior a lo que padece en no tiempo, padece en tiempo, y añadámosle esta segunda: todo lo que padece en tiempo no encuentra otro paciente posterior a él; luego por ser posterior a lo que padece en el no tiempo, no encuentra paciente posterior a él; y a esta conclusión añadamos otra: la substancia que sostiene los predicamentos padece en el tiempo; todo lo que padece en el tiempo es posterior a lo que padece en no tiempo; luego la substancia que sostiene los predicamentos es posterior a lo que padece en no tiempo. A esta conclusión añadiré la primera: todo lo que es posterior a lo que padece en no tiempo, no encuentra otro paciente posterior; luego la substancia que sostiene los predicamentos no encuentra otra posterior a ella. Lo mismo según otro orden abreviado: La substancia simple es paciente en no tiempo, y la substancia compuesta paciente en tiempo; pero todo paciente en no tiempo no encuentra otro paciente anterior, y todo paciente en tiempo no encuentra otro paciente posterior; luego no se encuentra otro paciente antes que la substancia simple, ni otro paciente después de la substancia compuesta que sostiene los predicamentos.

6. 34. Todo lo que se mueve perennemente con movimiento local está separado del movimiento pasado y preparado al futuro; todo lo

que se separa de uno y llega a otro, sale de potencia a efecto. También diré: La substancia que sostiene los predicamentos se mueve con movimiento local perennemente; todo lo que se mueve perennemente con movimiento local camina de potencia a acto; luego la substancia que sostiene los predicamentos pasa de potencia a acto. Ahora bien, todo lo que pasa de potencia a acto no es perfecto; luego la substancia que sostiene los predicamentos no es perfecta; después diré: Si algún autor es perfecto, su paciente, que ha sufrido la acción sin intermediario, es perfecto; el primer hacedor es perfecto; luego su primer paciente, no mediando ninguno, es perfecto; antepondré esta conclusión y diré: El paciente del primer actor, no mediando nada, es perfecto; ahora bien, la substancia que sostiene los predicamentos no es perfecta; luego la substancia que sostiene los predicamentos no es paciente del primer actor sin intermedio.

35. Las formas subsistentes en la substancia que sostiene los predicamentos, caminan de potencia a efecto; lo que hay en otro y pasa de potencia a acto, no lo saca sino otro que tiene el ser en acto y la cosa primera es aquélla en potencia; luego las formas subsistentes en la substancia que sostiene los predicamentos no son sacadas de potencia a acto sino por otras formas que tienen ser en acto, y las formas primeras son estas mismas formas en potencia; antepongamos esta conclusión y adicionémosle ésta: la esencia del primer hacedor no tiene forma; luego las formas subsistentes en la substancia que sostiene los predicamentos no las saca de potencia a acto la esencia del hacedor primero.

36. Todo lo que recibe algo de otro no mediando otro, no encuentra otro más digno que él para la recepción de él; si la substancia que sostiene los predicamentos recibe la substancialidad del primer hacedor no mediando nada, entonces no se encuentra otra substancia más digna que ella para la aplicación de la substancialidad; ahora bien, la substancia simple, como el alma y la inteligencia, es más digna para la aplicación de la substancialidad que la substancia que sostiene los predicamentos; luego la substancia que sostiene los predicamentos no recibe la substancialidad del primer hacedor no mediando nada.

37. Lo que mueve la substancia que sostiene los predicamentos no mediando nada, no puede ser infinito, porque no puede ser que no

mueva por sí o por accidente; si la mueve por su esencia y su esencia es infinita, no es posible que el movimiento que salga de ella sea finito; ahora bien, el movimiento de la substancia es finito; luego la esencia que la mueve no es infinita; y si la mueve por accidente, tampoco su esencia es infinita, porque a lo que es infinito no llega el accidente; la prueba de esto se hace de este modo: La cosa que es infinita no muda, y todo a lo que llega el accidente muda; luego a la cosa infinita no llega el accidente; luego no es posible que lo que mueve la substancia, no mediando nada, sea infinito; luego es finito; anteponemos ésta y decimos: Lo que mueve la substancia que sostiene los predicamentos, no mediando nada, es finito; el primer hacedor es infinito; luego el primer hacedor no es el que mueve la substancia no mediando nada. Lo mismo en otro orden: Si el motor de la substancia no mediando nada es infinito, el movimiento de la substancia es infinito; pero no es posible que el movimiento de la substancia sea infinito, porque su substancia es finita; luego no es posible que el motor de la substancia sin mediador sea infinito; añadamos luego esto a la conclusión: el primer hacedor es infinito; luego no es posible que el primer hacedor sea el motor de la substancia no mediando nada.

7. 38. El movimiento de la substancia que sostiene los predicamentos, no puede ser que no sea o natural o voluntario; si fuere natural, el primer hacedor no sería su motor no mediando nada, porque el primer actor no hace el hecho natural sin mediador, y si es voluntario y la substancia en sí no tiene voluntad, preciso es que la substancia dependa de otra substancia que le dé una voluntad móvil. Ahora bien, es imposible que esta substancia sea el primer hacedor, porque el primer hacedor no es móvil; luego hay una substancia, aparte del primer hacedor, que da a la substancia que sostiene los predicamentos el movimiento; luego el primer hacedor no es el primer motor de la substancia sin intermedio.

39. La substancia que mueve la substancia que sostiene los predicamentos no puede ser que sea más que móvil o inmóvil; si fuera inmóvil, no puede ser movida por ella la substancia que sostiene los predicamentos, porque esta substancia, o puede ser movida o no; si puede ser movida esta substancia, sería móvil; si no es posible que se mueva por sí, no es posible que mueva a otra. La prueba de que es

imposible que el motor de la substancia pueda moverla cuando a sí no puede moverse será de este modo: Supongamos que lo que mueve la substancia no puede moverse; todo lo que no puede moverse no puede mover a otro; luego lo que supusimos motor de la substancia no puede moverla; luego no es posible que el motor de la substancia sea el que la mueva, si él en sí no es móvil; luego el motor de la substancia es móvil, y la prueba de que el motor de la substancia que da a la substancia la virtud de ser movida es móvil, será de esta manera: El motor de la substancia da a la substancia la virtud de ser movida, y quien da algo a otro, es más digno de tener la cosa atribuida que aquel que la recibe; luego el motor de la substancia que atribuye a la substancia la virtud de ser movida, es más digno de tener la virtud de ser movida que la substancia que la recibe; luego el motor de la substancia sin intermedio es móvil; y antepondré esta conclusión, y diré: La substancia, que mueve la substancia sin medio, es móvil; el primer hacedor no es móvil; luego el primer hacedor no es el motor sin intermediario de la substancia.

40. La substancia que sostiene los predicamentos es cuerpo; todo cuerpo en sí está quieto; luego la substancia que sostiene los predicamentos en sí, está quieta; todo lo que está quieto procede de un fin móvil; luego la substancia que sostiene los predicamentos procede de un fin móvil; todo lo que procede de un fin móvil es móvil antes que él; luego la substancia que sostiene los predicamentos es móvil antes que ella. Ahora bien, todo móvil es substancia. Luego hay una substancia móvil que precede a la substancia que sostiene los predicamentos.

41. La substancia que es paciente del primer hacedor no puede ser sino móvil o inmóvil, y es imposible que no sea móvil, porque el primer hacedor es movente, y si el paciente de él no fuera movil, él no sería movente; luego es necesario que el paciente del primer hacedor sea móvil. De donde, o es móvil en el tiempo o en el no tiempo, y es imposible que sea móvil en el tiempo, porque su motor es motor en el no tiempo. Y la argumentación de esto será de este modo: El primer motor es motor en el no tiempo; lo que es movido por el movente en el no tiempo se mueve en el no tiempo; luego lo que es móvil por el primer motor, es móvil en el no tiempo; la substancia que sostiene los predicamentos no es móvil en no tiempo; luego la subs-

tancia que sostiene los predicamentos no es móvil por el primer motor.

42. Necesario es que si hay algo móvil en el tiempo, haya algo móvil en el no tiempo; porque si no hubiese nada móvil en el no tiempo, el motor primero no sería movente en el no tiempo, sino movente en el tiempo; luego el primer motor sería movente en el tiempo y movente en el no tiempo simultáneamente, lo que es imposible.

43. Si el hacedor primero fuera no móvil, preciso es que lo móvil por él sea móvil en el no tiempo, porque si fuese móvil en el tiempo, preciso es que hubiese un móvil, antes que él, en el no tiempo; pero no hay, antes que él, sino el motor primero; luego el motor primero sería móvil en el no tiempo; ahora bien, el primer motor no es móvil de ningún modo; luego lo móvil por él, no es móvil en el tiempo; luego anteponemos ésta, y decimos: Lo móvil por el primer motor no es móvil en el tiempo; la substancia que sostiene los predicamentos es móvil en el tiempo; luego lo móvil por el primer motor no es la substancia que sostiene los predicamentos.

8. 44. El movimiento que hay en la substancia que sostiene los predicamentos es mudable; todo lo mudable es receptible de pasión; luego el movimiento que hay en la substancia que sostiene los predicamentos es susceptible de pasión; pero la esencia del primer hacedor no es susceptible de pasión; luego el movimiento que hay en la substancia que sostiene los predicamentos no es de la esencia del primer hacedor; luego es de la esencia de otra substancia.

45. De todo aquello que sufre un movimiento por otro, su esencia es paciente; el movimiento que hay en la substancia que sostiene los predicamentos es paciente; luego la substancia que la mueve es paciente; así diré: La substancia que hace el movimiento de la substancia que sostiene los predicamentos es paciente; el primer hacedor no es paciente; luego el primer hacedor no es quien hace el movimiento de la substancia que sostiene los predicamentos.

46. El movimiento difundido en la substancia que sostiene los predicamentos no puede ser sino substancia o accidente. Si fuere accidente, su hacedor sería substancia, y ésta sería finita o infinita; es imposible que sea infinita, porque está unida a la substancia finita; pero si es finita, no es el primer hacedor. Si el movimiento fuera substancia le conviene lo que conviene al hacedor de la substancia, esto es,

la finitud o la infinitud; si fuera finita, no es posible que sea el primer hacedor, y si fuera infinita no podría juntarse a la substancia finita ni podría hacer una hechura finita, la substancia movente está junta con la substancia finita y hace hechuras finitas, esto es, porque todos los movimientos que se encuentran en la substancia son finitos; luego la substancia que mueve a la substancia que sostiene los predicamentos no es infinita; el primer hacedor es infinito; luego la substancia que mueve la substancia que sostiene los predicamentos no es el primer hacedor.

47. Todo lo que se mueve en un lugar infinito es imposible que recorra el lugar en un tiempo finito; la substancia que sostiene los predicamentos atraviesa el lugar en que se mueve en un tiempo finito; luego es imposible que la substancia que sostiene los predicamentos se mueva en un lugar infinito; ahora antepondré ésta y diré: La substancia que sostiene los predicamentos no se mueve en un lugar infinito, y el primer hacedor es un lugar infinito; luego la substancia que sostiene los predicamentos no se mueve en el primer hacedor. Lo mismo en otro orden: La substancia que sostiene los predicamentos atraviesa el lugar en que se mueve en un tiempo finito; todo lo que atraviesa el lugar en que se mueve en un tiempo finito, el lugar en que se mueve es finito. Luego el lugar en que se mueve la substancia que sostiene los predicamentos es finito; y añadiendo a esta conclusión que el primer hacedor no es finito, será la conclusión que el lugar en que se mueve la substancia que sostiene los predicamentos no es el primer hacedor.

48. La substancia que sostiene los predicamentos es finita, y la substancia finita no puede moverse en la substancia infinita; luego la substancia que sostiene los predicamentos es imposible que sea movida en la substancia infinita; a esta conclusión añadiré que el primer hacedor es infinito; luego es imposible que la substancia que sostiene los predicamentos se mueva en el primer hacedor.

9. 49. Cualquiera de las substancias simples que se junta por sí con otra substancia, es finita, sin duda donde se junta con ella; de todo lo que termina junto a otra cosa, la esencia es finita; luego de cualquiera de las esencias simples que se juntan con otras substancias, la esencia es finita; antepondré ésta y diré de este modo: De cualquiera de las substancias simples que se juntan con otras por sí

misma, la esencia es finita; la esencia del primer hacedor es infinita; luego la esencia del primer hacedor no se junta con ninguna de las substancias finitas simples; antepondré además esta conclusión y añadiré ésta: La esencia de la substancia que sostiene los predicamentos es finita; luego la esencia del primer hacedor no está unida a la substancia que sostiene los predicamentos. Si entre la esencia del primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos no hubiere medio, la esencia del primer hacedor estaría unida a la substancia que sostiene los predicamentos. Ahora bien, la esencia del primer hacedor no está unida a la substancia que sostiene los predicamentos. Luego entre la esencia del primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos hay medio.

50. Lo que es simple o compuesto, pero finito en esencia, no se junta con otro sino por su extremidad. Ahora bien, lo que se une a otro por su extremidad, de la misma manera, lo otro se le une a él por la extremidad suya; luego todo lo finito en esencia, si algo se junta con él, es finito, y todo lo que se le junta a él es finito, y lo que le sigue a él es finito en esencia; la substancia que sostiene los predicamentos es finita en esencia; luego la substancia que sigue es finita en esencia.

51. Si la substancia que sostiene los predicamentos es creada no viniendo de otro, no se encuentra otra más perfecta y más fuerte que ella; pero se encuentra otra substancia más perfecta y fuerte que ella; luego esta substancia no es creada no viniendo de otra. Lo mismo de otro modo: Si existe alguna substancia más perfecta que la substancia que sostiene los predicamentos, esta substancia que sostiene los predicamentos procede de ella; todo lo que procede de otro es posterior en virtud a aquello de que procede, y todo lo que es posterior en alguna virtud no es tan perfecto como el principio de la virtud de que procede; luego todo lo que procede de otro no es tan perfecto como el principio de que procede; luego lo antepondré, y diré: Todo lo que procede de otro no es tan perfecto como el principio de que procede; todo lo que no es tan perfecto como el principio de aquello de que procede, ha disminuido; luego todo lo que procede de otro es imperfecto; ahora antepondré ésta diciendo: Todo lo que procede de otro es imperfecto; todo lo imperfecto encuentra algo más perfecto; luego a todo lo que procede de otro se halla otro más perfecto que

él; luego la convertiré de este modo: Todo lo que encuentra algo más perfecto procede de otro; y le añadiremos ésta: Alguna substancia se encuentra más perfecta que la que sostiene los predicamentos; luego la substancia que sostiene los predicamentos procede de otra. Además: partiendo de ésta: La substancia que sostiene los predicamentos procede de otro. Ahora bien, todo lo que procede de otro es del mismo género de aquel del cual procede. Luego la substancia que sostiene los predicamentos tiene el mismo género de aquel del que procede. Otra vez partiendo de ésta: La substancia que sostiene los predicamentos es del mismo género de aquel del que procede. La substancia que sostiene los predicamentos es substancia. Luego aquello de lo que procede es substancia; luego ésta es una substancia sobre la substancia que sostiene los predicamentos, aquélla de donde ésta procede.

52. La substancia de la inteligencia sostiene toda forma, y todo lo que sostiene a toda forma preciso es que sea anterior y más sutil que lo que sostiene a algunas formas; luego la substancia de la inteligencia es anterior y más sutil que la que sostiene a algunas de las formas; luego añadiré a esta conclusión: La substancia que sostiene los predicamentos sostiene a algunas de las formas; luego la substancia de la inteligencia es anterior y más sutil que la que sostiene los predicamentos.

53. La substancia de la inteligencia es paciente en el no tiempo; todo lo que es paciente en el no tiempo es anterior y más sutil que lo que es paciente en el tiempo; luego la substancia de la inteligencia es anterior y más sutil que lo que es paciente en el tiempo; a esta conclusión añadiré ésta: La substancia que sostiene los predicamentos es paciente en el tiempo; luego la substancia de la inteligencia es anterior y más sutil que la que sostiene los predicamentos. Si se encontrare una substancia anterior y más sutil que la substancia que sostiene los predicamentos, no sería la substancia que sostiene los predicamentos paciente del primer hacedor sin intermedio; pero la substancia de la inteligencia es anterior y más sutil que la substancia que sostiene los predicamentos; luego esta substancia que sostiene los predicamentos no es paciente del primer hacedor sin intermedio. Y la convertida de ésta: Si la substancia que sostiene los predicamentos es paciente del primer hacedor sin intermedio, no habrá otra substancia anterior y más sutil que ella; pero la substancia de la inteligencia es

anterior y más sutil que ella; luego ella no es paciente del primer hacedor sin intermedio.

10. 54. La forma que subsiste en la substancia que sostiene los predicamentos está en ella accidentalmente; lo que está en algo accidentalmente, está esencialmente en su agente; luego la forma que subsiste accidentalmente en la substancia que sostiene los predicamentos, está en su agente esencialmente; ahora antepondré ésta y diré: La forma, sustentada accidentalmente por la substancia que sostiene los predicamentos, está en su agente esencialmente, y lo que está en su agente esencialmente, es accidente propio para su agente; luego la forma sustentada en la substancia que sostiene los predicamentos es accidente propio para su agente; ahora antepondré ésta y añadiré otra: El accidente no está en la esencia del primer hacedor; luego la forma sustentada en la substancia que sostiene los predicamentos no está en la esencia del primer hacedor; ahora antepondré ésta y diré: La forma sustentada en la substancia que sostiene los predicamentos, está en su agente esencialmente; luego el primer hacedor no es agente de la forma con acción esencial; luego hay aquí otra substancia que es agente por esta forma con acción esencial, y esta forma tiene ser en ella por creación del primer hacedor.

55. El primer hacedor es el principio de las cosas; lo que es principio de las cosas tiene lo opuesto en el extremo de ellas; luego el primer hacedor tiene un extremo que le es opuesto; ahora antepondré ésta y añadiré: La substancia que sostiene los predicamentos es lo extremo de las cosas; luego la substancia que sostiene los predicamentos es lo extremo opuesto al primer hacedor; ahora antepondré ésta y añadiré: Lo que es postrero frente a lo primero tiene un medio entre ellos; luego entre la substancia que sostiene los predicamentos y el primer hacedor hay un medio.

56. Lo que comienza a ser, antes que fuera, era aquel ser posible, y lo que era posible antes que sea, es necesario después que era posible; luego lo que comienza a ser, es necesario después que era posible; ahora antepondré ésta, y diré: Lo que es posible ser antes que fuese, es necesario después que era posible; lo que es necesario después que era posible, ya ha mudado de posibilidad a necesidad; luego lo que es posible que sea después que no fuera ya ha cambiado de posibilidad a necesidad. Extraemos lo que esta conclusión tiene en

potencia, y decimos así: La posibilidad de ser esto que no era, se ha conmutado en necesidad; lo que se ha mudado en otro es del mismo género que la cosa en que se ha mudado; luego la posibilidad es del mismo género que la necesidad; ahora ponemos esta consideración, y decimos: De la substancia que sostiene los predicamentos, sus partes vienen a un lugar en que antes no estaban, y viene vestida de alguna forma de que no estaba vestida; lo que es después lo que antes no era, era posible; luego la substancia que sostiene los predicamentos se llama posible; además: La substancia que sostiene los predicamentos se llama posible; luego lo que es definido como posible, preciso es que tenga antes de sí algo que sea definido por la necesidad, porque lo necesario es antes que lo posible; luego la substancia que sostiene los predicamentos definida posible, es necesario algo antes de ella que sea definido por la necesidad; además inferiré ésta: La substancia que sostiene los predicamentos, definida posible, es preciso que tenga algo antes de ella que sea definido por la necesidad; ahora bien, lo posible y lo necesario son del mismo género, como se ha dicho; luego la substancia que sostiene los predicamentos es del mismo género que la substancia que es anterior a ella. La substancia necesaria es anterior a la posible; la substancia que sostiene los predicamentos es posible; luego la substancia necesaria es anterior a la substancia que sostiene los predicamentos; además, la substancia necesaria es anterior a la substancia de los predicamentos; la substancia necesaria es del mismo género que la substancia posible; luego la substancia anterior a la substancia de los predicamentos es del mismo género que la substancia posible; la substancia que sostiene los predicamentos es posible; luego la substancia que es anterior a la substancia de los predicamentos es del mismo género que ella.

11. Ya hemos propuesto todo lo que fue posible que propusiéramos de las pruebas que muestran que la substancia que sostiene los predicamentos no es movible por el primer hacedor sin intermedio, y manifiesto es aquí que hay otra substancia intermedia entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos.

D. — Bien me ha quedado demostrado con las pruebas que propusiste; pero quería que reunieras lo antedicho y me dieras una regla general acerca de la búsqueda de la ciencia para hallar la substancia

media entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos.

M. — Debes saber que la substancia media entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos no es una substancia sino muchas, y de dos modos podemos buscar la ciencia de estas substancias que son intermedias entre el hacedor primero y la substancia que sostiene los predicamentos: uno es considerar las propiedades del primer hacedor y las propiedades de la substancia que sostiene los predicamentos, y según esto se ha hecho la búsqueda de todas las pruebas que hasta ahora hemos adelantado; y el segundo es procurar el hallazgo de las substancias medias entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos, según las obras de estas substancias y las acciones de ellas, y según el proceso de sus virtudes de unas en otras, y llamo acciones y obras las formaciones que aparecen en la substancia que sostiene los predicamentos y que padece de las substancias simples, y las pasiones que se encuentran en cada una de las substancias simples y que padecen unas de otras; y la diferencia de estos modos es que el primero de ellos nos conduce a la ciencia para encontrar, de un modo absoluto, la substancia intermedia entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos, y el segundo nos conduce a saber qué es, cuál es y por qué es la substancia media.

D. — Querría estar firme en la verdad de las pruebas que hicimos partiendo del primer modo, antes que principiemos a sacar las del segundo, y te pregunto para que me resuelvas la duda que tengo en este modo; sé que todos los términos de las proposiciones que se ponen en las pruebas son definidos, porque es preciso que sean: o géneros, o especies, o diferencias, o individuos, o propios, o accidentes, y sé también que nada de esto cuadra al primer hacedor. ¿Cuál puede ser la certeza de las pruebas que indujiste?

M. — Puesto que nuestro objeto en la definición de los términos de las proposiciones que fueron propuestas en las pruebas no fue sino para que los conociéramos y hemos tenido de algún modo un conocimiento del hacedor primero según sus propiedades, aun cuando no es definido; no tuvimos necesidad, puesto que conocimos algo de él, para qué tratar de la definición de los términos de las proposiciones que sirvieron para su demostración. Pues las definiciones antedichas

de los términos puestos en las mismas pruebas, o son de las propiedades de su esencia, o de las obras que se predican del mismo, o de las propiedades de los que están bajo él, que no se dicen del mismo. Cuando lo describiéramos por algunas propiedades que se predican del mismo, lo que se compone con ellas será proposición afirmativa; cuando quitáramos de él alguna propiedad que no se dice del mismo, lo que se concluye de allí será proposición negativa, y su posición será cierta en las pruebas; y si las dos proposiciones puestas en el silogismo fueren teológicas, será el enlace de una con otra, afirmando o negando, como el enlace de cada uno de los dos términos en cada una de ellas, en afirmación o negación; y si una proposición fuera teológica y otra no, será el enlace de ellas negando, como el enlace de los dos términos de la proposición teológica para negar (negando significo, v. gr., apartar la propiedad no divina de Dios bendito), y no será posible que se enlacen con afirmación, porque es imposible que Dios sea descrito con propiedad no teológica.

12. D. — Lo que me ha sido dado entender de tus palabras es que las proposiciones son de dos modos: porque unas son divinas, otras no divinas; pero dudo que la demostración divina sea demostración, pues que no hay en ella género ni especie, ni ninguno de los términos lógicos

M. — Habiendo sido cierto para ti el enlace de los términos en la proposición teológica, aunque no se liga según como se ligan los términos en la proposición no divina, cada una de estas proposiciones es, sin embargo, semejante a la otra en la ordenación y composición, esto es, en la posición de los términos, considerada según las reglas de las figuras lógicas, y por esto no es inconveniente, antes bien necesario, que se le llame demostración, porque la demostración no divina no es más que la reunión de proposiciones verdaderas, y su ordenación según las reglas de las figuras lógicas y la demostración divina, lo es también igualmente. Y también porque las demostraciones puestas en la demostración divina son primeras o segundas; si fuesen de las primeras, ellas y las primeras que se ponen en la demostración no divina, serán iguales; si fueren segundas no puede ser sino que éstas fueren inferidas de donde fueron sacadas las proposiciones segundas puestas en la demostración no divina, y siendo así, ellas y las segundas serán iguales; luego la demostración divina y la demostra-

ción no divina en la certeza de la demostración, serán iguales, y siendo así, no hay inconveniente, sino que es preciso que la demostración divina sea llamada demostración.

D. — ¿Por qué dijo quien dijo que en la ciencia divina no hay demostración?

M. — El que eso dijo, si quiso decir que en la ciencia divina no hay demostración de ningún modo, no dijo verdad; si quiso decir que en la ciencia divina no se usa la demostración no divina que es compuesta según las denominaciones lógicas, dijo la verdad y no lo contradigo.

13. D. — Ya es manifiesta para mí la existencia de un medio entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos según el modo de considerar las propiedades del primer hacedor y las de esta substancia, y me la es también por las pruebas que según aquel modo indujiste, y por ellas se ha resuelto la duda que tenía y me consta que son verdaderas; manifiéstame, pues, ahora la existencia de la substancia media entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos según las obras y acciones y el proceso.

M. — ¿Concedes las acciones de unas cosas en otras con concesión necesaria o no?

D. — ¿Cómo no te he de conceder esto cuando la evidencia de la cosa y la reflexión lo manifiestan?; pero ignoro qué es esta acción, de qué modo y por qué es.

M. — Qué sea el ser de esta acción, es dar su forma a otra cosa cuando cada una de ellas se adapte a ello. Cómo es además, porque, o es según conjunción sin medio, o según conjunción con medio; o con conmutación y disminución de la forma del agente, o, por el contrario, sin ninguna disminución de la cualidad del agente, o con impresión de la virtud del agente en el paciente sin tiempo, o será, según opinión o estimación, como la acción de la cosa amada en el amante. Pero por qué hay acción de unas cosas en otras, es por la causa altísima universal, esto es, porque la virtud que todo lo hace y mueve por sí, hace, en cuanto encuentra receptible de su acción; de donde es preciso que la forma universal, hecha por esta virtud, sea también agente por sí; luego será factor y actor; igualmente es necesario también que la materia primera universal sea receptible de la acción por sí; propio es además de los universales, que su naturaleza

se encuentre en sus partes, y como que las partes reciben su naturaleza de la esencia de ellos, también las partes la dan a las suyas; luego es necesario que la reciban de sus universales, y también que todas las formas sean agentes y todas las materias pacientes. La argumentación acerca de la forma será de esta manera: La forma universal es necesariamente agente. Ahora bien, en todo universal que sea agente necesariamente, sus partes han de ser necesariamente agentes; luego las partes de la forma universal son necesariamente agentes. La argumentación acerca de la materia, de este modo: La materia universal es receptible de la acción de la forma; todas las partes de todo lo universal que es receptible de la forma, son receptibles de la acción de la forma; luego todas las partes de la materia universal son receptibles de la acción de la forma.

D. — ¿Por qué se dice que la forma universal es necesariamente agente?

M. — Porque el primer hacedor excelso y santo es liberal de lo que tiene consigo, puesto que de él dimana todo lo que es, y puesto que el primer hacedor dona la forma que tiene cerca de sí, por eso no impide que mane, y de aquí que es fuente que contiene, rodea y comprende todo lo que es, por lo que es preciso que todas y cada una de las substancias que son sean obedientes a su acción y lo sigan dando sus formas y repartiendo sus fuerzas, mientras que encuentren materia preparada para recibirlas; se entiende por flujo de las substancias su impulso y su deseo de dar acción en lo que imitan al hacedor primero; pero se diferencian en ello según su perfección e imperfección, porque unas fluyen en el no tiempo, otras en el tiempo, y la relación de las substancias más elevadas respecto de las inferiores en dar el flujo, es como la del primer hacedor a las substancias más elevadas y a las inferiores en su expansión sobre ellas, aunque el emanar de ellas sea en cada caso diverso. De igual manera, la relación de las substancias más altas respecto al primer hacedor en el recibir de él es como la de las inferiores a las superiores en el recibir de ellas, y en general la primera emanación, que abraza a todas las substancias, hizo necesario que unas substancias manen sobre otras; toma para esto ejemplo del sol que no se hace efluyente de por sí ni da sus rayos, sino porque cae bajo la primera emanación y la obedece.

14. Y habiendo considerado la causa que hace preciso que unas de las

substancias fluyan en otras, encontramos otras además de ella. Una de las cuales es que la forma es más sutil que la materia, y porque lo sutil es penetrante y atravesante de lo que le es obstante y opuesto, es necesario que la forma penetre y atraviese por todo lo que le obsta y se le opone. Y también porque la naturaleza de la forma es unirse a la materia, cuando la materia está preparada para recibirla, y todo lo que se une con otro que está preparado para recibirlo, se le atribuye y le da su forma, por lo que es preciso que la forma se atribuya y sea forma de lo que está preparado a recibirla. El signo más evidente de que la forma procede del primer hacedor y le obedece, es que lleva en su naturaleza el darse y el conferir su forma cuando encuentra materia receptible de ella. Y también porque era primera hechura y acción igualmente, fue preciso que esta primera hechura y acción penetrara por todo hasta que falte lo receptible de ella.

D. — Ya es manifiesto para mí lo que es la acción, cómo y por qué es; manifiéstame ahora lo que son las cosas que padecen.

M. — Puesto que lo agente es materia o forma, no puede ser sino que su acción sea semejante a ella y a la forma o a la forma únicamente. Tampoco puede ser que la forma no sea virtud, o forma corporal, o movimiento, y puesto que esto es así, sabe que lo paciente es, o esencia informada, o virtud, o forma corporal, o movimiento.

D. — Ya es manifiesto para mí, por lo que precede, que todo lo que tiene forma es agente para sí y para su especie, cuando encuentre materia receptible de él.

15. M. — Si existen substancias simples, aparte de la substancia que sostiene los predicamentos, ¿no es menester que sean agentes para sí mismas y sus formas?

D. — Así es, puesto que sabido que todo lo que es confiere sus fuerzas y su luz, es menester también que lo hagan las substancias simples.

M. — No es eso sólo, sino que también es preciso que las esencias y las formas de estas substancias se den más que las demás por su energía, su sutileza y su luz; hallamos, pues, que la substancia que fuere más sutil, fuerte y luminosa, tendrá acción más enérgica y su obra será más penetrable en otro en el no tiempo.

D. — ¿Cuál es la prueba de esto?

M. — La emanación procede del impulso, el impulso de la fuerza;

señal de que la fuerza y la sutileza producen la emanación es que la cantidad y la figura no imprimen su semejanza en lo obstante, aunque pudiera recibirla, y esto por la debilidad de la cantidad y su espesor para penetrar; lo mismo hay que decir del accidente, porque cuanto más fuerte, sutil y luminoso fuere, será más penetrante; concluyamos, pues, de estas seis demostraciones, que es preciso que las substancias simples se den a sí mismas y confieran sus formas. Y también el que las fuerzas y los rayos que fluyen del cuerpo son espirituales es señal de que también deben efluir las substancias espirituales. Y también porque, habiendo encontrado a la substancia corpórea impedida para darse por la densidad de la cantidad y por su tenebrosidad, sin embargo la cantidad confiere su sombra a los cuerpos que se le oponen, de suerte que cuando encuentra un cuerpo lúcido, le da su forma; cuánto más necesario es, según esta consideración, que la substancia espiritual, libre de la cantidad, derrame su esencia, su fuerza y su luz.

D. — Qué bien has probado la acción de las substancias simples y su penetrabilidad.

M. — Cuanto más sutiles, más fuertes y mayores fueren, más aptas son para obrar y conferirse ellas y lo suyo; lo que se hace patente por la incapacidad para la penetrabilidad de las substancias corpóreas, porque, cuando considerares una de ellas desde otra, la una será de la otra signo y testimonio; pues cuando asentares que la substancia corpórea está incapacitada para conferirse por su densidad y tenebrosidad, y que cuanto más lejos estuviere de la densidad y de la tenebrosidad más cercana estará para darse, harás con esto necesario que las substancias simples sean conferidoras de sí mismas, de sus fuerzas y de sus formas; porque si la cantidad impide a la substancia de que se confiera, por lo mismo nada hay que prohíba a las substancias espirituales que den sus formas y atribuyan sus fuerzas; y cuando asentares que las substancias simples se confieren a sí y a sus formas, harás por esto necesario que las substancias corpóreas estén incapacitadas de conferirse a sí y de conferir sus formas, y cuando te fijares en que la esencia de la substancia simple no tiene término, y considerares su fuerza y pensares en su penetrabilidad en la cosa contrapuesta que está preparada para recibirla y las compares con la substancia corpórea, encontrarás que la substancia corpórea es impotente para estar en todas partes y débil para penetrar las cosas y que la substan-

cia simple, esto es, la substancia del alma universal, está difundida por todo el mundo; y que lo sostiene en sí misma por su propia sutileza y simplicidad; y hallarás así la substancia de la inteligencia universal también difundida por todo el mundo y penetrándolo. La causa de esto es la sutileza de ambas substancias, su fuerza y su luz. A causa de ello la substancia de la inteligencia está infusa y penetra el interior de las cosas; cuánta más debe ser, según esta consideración, la virtud de Dios santo, que todo lo penetra, que en todo existe, que obra en todo sin tiempo.

16. D. — Ya es manifiesto para mí que toda substancia simple se confiere y da su forma; ¿pero qué se sigue de eso?

M. — De eso se sigue que las substancias simples sean las que se confieren y dan sus formas a la substancia que sostiene los predicamentos; que cada substancia espiritual es agente por sí, como dijimos, pues que conviene a ella obrar en la cosa contrapuesta, y esto por su eflujo, por el cual supera a todas las substancias cuando encuentra un sujeto receptible de su acción, y por esto es preciso que la substancia simple que sigue a la compuesta, haga en la compuesta lo que debe hacer, y porque esta substancia es cuerpo sensible compuesto, es preciso que la acción de la substancia espiritual en él sea también sensible; así, que esta acción no es absolutamente corporal, ni absolutamente espiritual, sino media entre estos extremos, como la vegetalidad, la sensibilidad, los movimientos, los colores y las figuras que son hechas en las substancias compuestas por las substancias simples; pues estas acciones no son absolutamente corporales, ni absolutamente espirituales, porque son comprendidas por los sentidos; luego, según lo dicho, todas las formas sensibles en la substancia corporal deben ser de la acción de la substancia inteligible espiritual, y no son estas formas sensibles, sino porque la materia que las recibe está próxima en naturaleza a la corporeidad, y estas formas sensibles están en la substancia espiritual inteligible más simples que en la materia. Ejemplo además del flujo o de la deducción de la forma a partir de la substancia simple espiritual y de su acción en la materia corpórea es la luz del sol, que es infundida en el aire y penetrante de él, y, sin embargo, todavía no aparece por su sutileza hasta que no encuentra un cuerpo sólido como la tierra, y entonces se manifiesta sensiblemente la luz, porque no puede penetrar sus partes ni difundirse

por ellas se detiene en la superficie del cuerpo y se concentra su esencia; entonces brilla más su irradiación. Según este ejemplo, las luces de las substancias simples penetran y corren de una a otra desde otras; pero no aparecen al sentido a causa de la sutileza y simplicidad de estas substancias; pero cuando la penetración de la luz alcanza la materia corporal, entonces aparece la luz y se manifiesta al sentido por la densidad de la materia corporal. Según este orden, nos elevamos, pues, a conocer que toda forma que se sostiene en la materia universal, tiene ser en la esencia de la fuerza de aquel que la da, esto es, de la voluntad, de una manera más simple que en la materia primera que la recibe, y porque la materia primera, por su naturaleza, es diferente de la esencia de la voluntad, y en comparación a la voluntad es semejante al cuerpo, es preciso que su acción sea manifiesta en la materia, como es manifiesta la acción de las substancias inteligibles en el cuerpo. Preciso es también que la voluntad eduzca lo que tiene en su esencia y lo dé a la materia, como las susbstancias inteligibles educen lo que tienen en su esencia y se lo dan a los cuerpos, excepto que la voluntad obra sin tiempo, sin movimiento, sin instrumento y sin lugar; pero las substancias inteligibles al contrario, y por esto las substancias simples, y en general todas las substancias agentes, lo que hacen lo hacen según la acción primera que todo lo mueve y lo penetra, y de este modo sabemos la difusión de la virtud primera y de la primera acción en todo lo que es, porque las fuerzas de las substancias simples, y en general las fuerzas de todo aquello que es, se infunden y penetran por todo; ¡cuánto más la virtud del primer hacedor, excelso sea su nombre!, y por eso se ha dicho que el primer hacedor está en todo lo que es, y nada puede ser sin él.

17. D. — Parece muy necesario probar y manifestar, con las pruebas universales necesarias, que las formas que subsisten en la substancia que sostiene los predicamentos, son pacientes de las substancias simples y provenientes de ellas.

M. — Bien preguntaste de esto que es extraordinariamente necesario. He aquí las pruebas demostrativas de que la forma que se sostiene en la substancia corporal son pacientes de las substancias simples y espirituales y provienen de ellas:

1. La acción de toda substancia simple es simple; las acciones que subsisten en la substancia que sostiene los predicamentos son

simples; luego las acciones que subsisten en la substancia que sostiene los predicamentos, son pacientes de la substancia simple.

2. Las fuerzas de la forma del movimiento que se encuentran en la substancia corporal, son más simples y más sutiles que la substancia corporal; todo lo que es más simple y más sutil que la substancia corporal, se acerca a los límites de la substancia simple; luego las fuerzas, y las formas, y los movimientos que están en la substancia corporal, se acercan a los límites de la substancia simple; luego añadiré: Todo lo que está dentro de la naturaleza de la substancia simple, no puede ser que no sea, o de la esencia de la substancia simple, o alguno de sus accidentes; luego las fuerzas de la forma del movimiento que están en la substancia corporal, son de la esencia de la substancia simple, o alguno de sus accidentes; pero no son de la esencia de la substancia simple, porque no son substancia; luego son del número de sus accidentes.

3. La substancia compuesta es receptible de las formas, y todo lo que es receptible de las formas no las recibe sino de un agente que las produce en sí; luego la substancia compuesta no recibe las formas sino de un agente que las produce en ella. A esto añadiré: La substancia simple obra en la substancia compuesta; luego la substancia compuesta recibe las formas desde la substancia simple. Cuando algo recibe algo de otro, lo recibido es paciente en el recipiente de aquel de quien lo recibe; luego las formas que recibe la substancia compuesta, son pacientes de la substancia simple; lo que es paciente en alguno de otro, está en la cosa agente; luego las formas que recibe la substancia compuesta, están en la cosa que las produce. Ahora bien, aquello que las produce es una substancia simple; luego las formas que recibe la substancia compuesta están en la substancia simple.

4. Las formas que se sostienen en la substancia corpórea son acción, y toda acción se hace por el agente en las formas sustentadas; luego las formas que se sostienen en la substancia corpórea no se hacen por la substancia que sostiene los predicamentos; añadiré además: Todo lo que no se hace de algo se hace de su contrario; luego la forma que se sostiene en la substancia corpórea se hace por su contraria; luego añadiré: La substancia simple es la opuesta a la substancia compuesta; luego las formas subsistentes en la substancia corpórea se hacen por las substancias simples.

5. Si la substancia compuesta no adquiere de la substancia simple movimiento, fuerzas, figura, esta substancia simple, o no tiene ser, o no es agente; pero la substancia simple tiene ser y es agente; luego la substancia compuesta adquiere de la substancia simple figura, fuerzas y movimiento.

6. Las figuras, las fuerzas y el movimiento que hay en las substancias compuestas, necesariamente son adquiridas, o del primer hacedor, o de la esencia de la substancia que las sostiene, o de otra substancia intermedia entre ellas. Si fueren obtenidas a partir de la esencia del primer hacedor, es preciso que haya conveniencia entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos, porque lo que estaba en la esencia del primer hacedor está unido a la esencia de la substancia, y también es preciso que en la esencia del primer hacedor estuviese la multitud por la multitud de figuras, fuerzas y movimientos, y uno y otro es imposible; luego las figuras, las fuerzas y movimientos que subsisten en la substancia que sostiene los predicamentos, no son adquiridos a partir de la esencia del primer hacedor. Si fueren adquiridos a partir de la esencia de la substancia que las sostiene, es preciso que esta substancia sea simultáneamente productora de la forma y recipiente de ella, y es preciso que sea agente según lo que recibe o no. Si fuere agente según que es recipiente, una y la misma cosa sería juntamente agente y paciente, lo que es imposible. Si no fuera agente según que es recipiente, entonces toda (la substancia) no sería recipiente de la forma, a no ser allí donde toda la substancia estaba informada; luego no es posible que no sea agente donde es paciente. Si no fuere la substancia agente donde es paciente, y fuere el agente más fuerte que el paciente, preciso es que la substancia sea una vez más fuerte y otra más débil que ella misma, si la substancia es una; si no fuere una y algo de ella fuere agente y algo paciente, es preciso que algo de lo paciente de ella sea no formado, y toda substancia es formada; luego es formado y no formado, lo que es repugnante.

7. En todo compuesto de dos, cada uno de ellos puede ser por sí; el cuerpo es compuesto de substancia y forma; luego la forma puede ser por sí sin substancia corporal. Además diré: La forma puede ser por sí sin substancia corporal; la forma no es en lo no sustinente; luego la forma se encuentra en un sustinente no substancia

corporal; luego añadiré: Además de la substancia corporal, no hay otro sustinente que la substancia simple; luego la forma se encuentra en la substancia simple.

8. Toda acción se hace en lo espiritual, y toda recepción en lo corporal; y si fuere la substancia agente, donde es paciente, sería juntamente espiritual y corporal; y si algo de ella fuera agente y algo paciente, algo de ella sería espiritual y algo corporal; pero toda substancia que sostiene los predicamentos es corporal; luego nada de ella es agente.

9. Si la substancia corporal fuera recipiente de formas que se sostienen en ella por otra substancia que ella misma, es preciso que esta substancia sea superior a ella; la substancia simple es superior a la compuesta; luego la substancia corpórea recibe las formas que se sostienen en ella de la substancia simple.

10. Las substancias simples no se perciben sino en los cuerpos; las formas que subsisten en la substancia compuesta no se perciben sino en los cuerpos; luego las formas subsistentes en la substancia compuesta son de las formas de las substancias simples.

11. La forma que se siente en la substancia compuesta perfecciona su ser; todo lo que perfecciona el ser de la substancia, es substancia; luego la forma que se siente en la substancia compuesta, es substancia.

18. 12. La substancia simple se divide en materia y forma según la división de los géneros en especies, y todo lo que se divide con la división de los géneros en especies, puede recibir igualmente el nombre y la definición de género; luego las especies de la substancia simple están legitimadas para recibir el nombre del género y la definición; y a esto añadiré: La materia y la forma son especies de la substancia simple; luego la materia y la forma pueden igualmente recibir el nombre y la definición de substancia simple; ahora bien, la substancia simple se nombra, y se define con el nombre y la definición de substancia; luego la materia y la forma son iguales en el nombre y definición de substancia.

13. Todo lo causado compuesto está en relación con su causa; pero si las formas corporales fueren causadas a partir de las formas espirituales, deben ser compuestas; ahora bien, son compuestas; luego son causadas a partir de las formas espirituales. Todo lo que fuere

causado, en sí está en efecto, y en la causa está en potencia; si las formas de la substancia compuesta fueren causadas, deben estar en sí en efecto y en su causa en potencia, pero son causadas en efecto; luego en su causa son en potencia.

14. Las formas corporales infusas en la substancia están unidas con ella, y todas las cosas unidas, cada una, no tienen tanta virtud y perfección como la forma simple por sí; luego la forma que está infusa en la substancia, no es de tanta virtud y perfección como es la forma simple por sí; luego antepondré ésta y añadiré: Lo que no fuere (tanto) como otro en virtud y perfección, es semejante a él; luego la forma infusa en la substancia es semejante a la forma simple por sí; luego antepondré ésta y añadiré: Todo lo semejante a otro es ejemplar suyo; luego las formas infusas en la substancia son ejemplo de las formas espirituales; luego añadiré a esto: Todo lo que es ejemplo de otro es imagen o retrato de él; luego la forma infusa en la substancia es imagen o retrato de la forma espiritual.

15. Las formas son simples, lo simple es primero que lo compuesto; luego las formas son primero que lo que se compone de ellas.

16. Toda forma sustentada en la materia se diversifica en claridad y perfección, según la diversidad de la materia que la recibe en claridad y perfección; en lo que se diversifica con la diversidad de otra cosa que ella, la cualidad de su forma depende de aquella cosa según cuya diversidad se diversifica; luego la forma espiritual sustentada en la materia depende de la diversidad de materia según cuya diversidad se diversifica; a esto añadiré: Si todo aquello cuya forma depende de otro, su forma no es forma para sí misma; luego la forma espiritual sustentada en la materia no es forma para sí misma; y después ésta: Todo lo que no es en otro por sí, es paciente de algo que es en algo por sí; luego la forma que se sostiene en la materia es paciente de algo que es en algo forma por sí.

17. Toda substancia espiritual tiene forma, y toda substancia espiritual es sutil; de todo lo sutil fluye su forma; luego de la substancia espiritual fluye su forma. Tras esta conclusión: De la substancia espiritual fluye su forma; todo aquello de que fluye su forma, reverbera su misma forma en el opuesto que es receptible de él; luego la forma espiritual reverbera en el opuesto que es receptible de él; a esta conclusión añadiré: Cualquiera forma que se reverbera en su

receptible, es penetrante y circundante de su receptible, cuando su substancia fuera substancia sutil; luego la forma de la substancia espiritual penetra la substancia que sostiene los predicamentos y la circunda; luego añadiré: La forma de la substancia espiritual penetra y circunda la substancia que sostiene los predicamentos; la forma que se sostiene en la substancia que sostiene los predicamentos la penetra y la circunda; luego la forma que se sostiene en la substancia que sostiene los predicamentos es la forma de la substancia espiritual.

18. Toda substancia corporal es terminable por esencia; todo lo que es por esencia terminable no puede extenderse de manera que esté en todo lugar; luego la esencia de la substancia corporal no puede extenderse de manera que esté en todo lugar. De donde por conversión: La substancia espiritual no es terminable por esencia, porque no es cuanta ni finita; lo que no fuere terminable por esencia, su esencia se extiende y es en todo lugar; luego la esencia de la substancia espiritual se extiende y es en todo lugar. Luego antepondré esta conclusión y diré: Todo lo que se extiende fluye, no reposa; luego la substancia espiritual es fluente, no quiescente; luego diré: La substancia espiritual es fluente, no quiescente, y en todo lo que es fluente y no quiescente, su forma descansa cuando encuentra un cuerpo que la obsta, y su forma y su acción reverberan de él, como la luz del sol cuando reverbera del cuerpo; luego la substancia espiritual descansa en su forma y se reverbera en el cuerpo; luego añadiré ésta: La forma que se sostiene en la substancia corporal descansa en ella y se reverbera en ella; luego la forma que se sostiene en la substancia corporal es ella misma una forma que deriva de la substancia espiritual. Todo lo que rebota en algo desde otro, tiene por propiedad extenderse sobre la superficie de la cosa en que rebota y cubrirla para que no aparezca; la forma que se sostiene en la substancia compuesta se extiende sobre la superficie de la substancia y la tapa para que no aparezca; luego la forma sustentada en la substancia compuesta es reflejada en ella a partir de otra substancia diferente. Añadiré a esto: Todo lo que se refleja en algo a partir de otro que, no es el mismo, está en aquello de lo que se refleja; luego la forma sustentada en la substancia compuesta, está en la substancia de la que es reflejo.

19. 19. Todo lo que aparece en la substancia compuesta de lineamentos y figuras, está impuesto por su causa; la substancia simple es

causa de la compuesta; luego lo que de lineamentos y figuras aparece en la substancia compuesta, está impuesto por la substancia simple; luego añadiré esto: Lo que es impuesto por otro en algo, está en el imponente; luego lo que de lineamentos y figuras aparece en la substancia compuesta, está en el que lo impone; luego añadiré: La substancia simple es la imponente de los lineamentos y figuras; luego lo que de lineamentos y figuras aparece en la substancia compuesta, está en la substancia simple.

20. Las figuras, los colores y los lineamentos, que se hacen en los compuestos particulares, se hacen por la substancia agente; la substancia que sostiene la forma de los elementos no es agente; luego las figuras, los colores y los lineamentos, que se hacen en los compuestos particulares, no se hacen por la substancia que sostiene la forma de los elementos; luego se hacen por alguna substancia simple. Estas acciones, o se hacen por la esencia de la substancia simple, o no por su esencia. Si se hacen por su no esencia, entonces es posible que se hagan por su no acción, pero no es posible que se hagan por su no acción; luego no es posible que se hagan por su no esencia. Si, pues, se hacen por su esencia, es menester que sean en su esencia. Lo mismo se ha de decir de las figuras y los lineamentos universales que se hacen en la substancia compuesta que están en la esencia de la substancia que se les impone.

21. Lo uno es la raíz de la multiplicidad, la substancia simple es una; luego la substancia simple es la raíz de la multiplicidad; las formas que se sostienen en la substancia compuesta son muchas; luego la substancia simple es la raíz de las formas que se sostienen en la substancia compuesta.

22. La multitud es reunión de unidades; las unidades reunidas se dividen en unos según la división del todo en partes; de lo que se divide en algo, la naturaleza del todo está en cada una de sus partes; los unos son partes de la multitud; luego la naturaleza de la multitud está en cada uno de los unos; las formas que se sostienen en la substancia compuesta son multitud; luego las formas subsistentes en la substancia compuesta están en una forma; la forma de la substancia simple es una; luego las formas subsistentes en la substancia compuesta están en la forma de la substancia simple.

23. La substancia simple es más semejante a lo uno que la subs-

tancia compuesta; la forma que está en la substancia compuesta es más semejante a lo uno que la substancia compuesta; luego la substancia simple es semejante a la forma subsistente en la substancia compuesta, porque ambas son más semejantes a lo uno; todas las cosas semejantes son semejantes, o en género, o en especie, o en accidente, o en cualidad; pero la forma no es del mismo género que la substancia simple ni de la misma especie, y la substancia simple no tiene accidentes en su esencia; luego su semejanza no proviene de éstos. Luego son semejantes en el modo de obrar.

24. La cuantidad y la cualidad son dos formas; pero toda forma se hace de la forma; luego la cuantidad y la cualidad no se hacen de la substancia que las sostiene. Además, la cuantidad y la cualidad se hacen de la forma, y fuera de la substancia compuesta y de la substancia simple no hay forma; luego la cantidad y la cualidad no se hacen sino por la substancia simple.

25. La cantidad es multitud, la multitud está compuesta de unos; luego la cantidad está compuesta de unos; pero los unos son compuestos del uno simple; luego la cantidad está compuesta del uno simple, pero el uno simple está en la substancia simple; luego la cantidad está compuesta del uno de la substancia simple; el uno en la substancia simple es simple accidente, el accidente compuesto es compuesto de accidente simple; luego el accidente compuesto está compuesto del uno de la substancia simple. Además: La cantidad está compuesta de unos, los unos compuestos son accidente. Luego la cantidad es un accidente compuesto. A esta conclusión añadiré esta otra: el accidente compuesto está compuesto del uno de la substancia simple; luego la cantidad está compuesta del uno de la substancia simple.

20. 26. Diré que las propiedades de la substancia simple y las impresiones están en la forma que está sostenida en la substancia compuesta. La prueba de esto es: La substancia simple no se siente sino en el cuerpo, e igualmente la forma no es sentida sino en el cuerpo; la substancia simple es una y simple en sí misma, igualmente la forma es una y simple en sí misma; la substancia simple es forma de la substancia compuesta; igualmente la forma es forma de la substancia compuesta; la substancia simple perfecciona aquello de que es forma; igualmente la forma perfecciona aquello de que es forma; la substancia simple es penetradora de la substancia compuesta, igualmente la

forma es penetradora de la substancia compuesta; la substancia simple abraza a la substancia compuesta, lo mismo la forma; la substancia simple separa su sujeto de otro, lo mismo la forma discierne la substancia compuesta de otra; la substancia simple restringe las partes de su sujeto, lo mismo la forma restringe la substancia compuesta; la substancia simple no es local, lo mismo la forma; la substancia simple es movente y agente, lo mismo la forma. Luego antepondré esta proposición y diré: Que las propiedades y las impresiones de la substancia simple están en la forma que se sostiene en la substancia compuesta. En todo aquello en que estuvieren las propiedades de la substancia simple, aquello está impreso por la substancia simple; luego la forma que subsiste en la substancia compuesta, es impresa por la substancia simple. Además, según otro orden: Si las propiedades y las impresiones de la substancia simple fueren descubiertas en la forma que se sostiene en la substancia compuesta, debe esa forma, sostenida en la substancia compuesta, imprimir las propiedades al modo de la substancia simple: lo mismo presentaremos separadamente proposiciones de cada una de las propiedades de la substancia simple y de las propiedades de la forma y reuniremos una argumentación que concluya que la forma es de las impresiones de la substancia simple: serán, pues, las argumentaciones respecto de esto, según el número de las propiedades de que se hacen las proposiciones.

27. Cuando dos substancias opuestas en la forma se unen, de su unión se hace una forma diversa de las formas propias de las mismas substancias. La certeza de esta proposición es manifiesta en cuanto al sentido; pero en cuanto a la inteligencia se hace de este modo: Digo que las formas de las dos substancias unidas son dos; la naturaleza de dos es otra que la naturaleza de uno; luego la naturaleza de las dos formas, que son de las dos substancias unidas, es otra que la naturaleza de cada una de ellas. Lo mismo en otro orden: Todas las cosas opuestas, cuando se juntan, hacen un algo; pero dos son otra cosa que uno; luego las dos, cuando se juntan, hacen otra cosa que uno. A ésta añadiré esta conclusión: Dos formas se juntan; luego las dos formas, juntándose, se hacen algo diferente de cada una de ellas. Lo mismo en otro orden: La forma que se hace por la unión de dos formas, es preciso que sea otra o ninguna de ellas, y no es posible que sea alguna de ellas, porque es imposible que la forma perezca; luego es otra

forma distinta de cada una de ellas, y no es ninguna de ellas. Puesto que es verdadera la proposición que dice que de la unión de dos substancias que se oponen en la forma se hace una forma diversa de las formas de cada una, verifiquemos otra proposición que dice que la substancia simple se une a la substancia compuesta: La certeza de la proposición es evidente cuanto al sentido, porque vemos las impresiones de la naturaleza y del alma en la substancia compuesta de ellas, y se certifica con esto la unión y conjunción de estas substancias; pero la comprobación en cuanto a la inteligencia, se hace de este modo: La substancia simple y la substancia compuesta son del mismo género; los que son del mismo género se unen; luego la substancia simple y la compuesta se unen. Otra argumentación además: La substancia simple es agente; algo del agente se une con la cosa que recibe su acción. Adelantaré esta otra conclusión y añadiré: Pero la substancia compuesta recibe la acción de la substancia simple, luego alguna de las substancias simples se une a la substancia compuesta. Además, otra argumentación: La forma de la substancia simple fluye necesariamente: todo lo que fluye necesariamente se une con lo que le es opuesto, luego la forma de la substancia simple se une a la cosa opuesta; a la propuesta añadiré ésta: La substancia compuesta es opuesta a la substancia simple, luego la forma de la substancia simple se une con la substancia compuesta. Además, otra argumentación: La substancia simple contiene la substancia compuesta y todo lo que contiene a otro está unido a aquello que contiene, luego la substancia simple está unida con la substancia compuesta. Además, otra argumentación: La substancia simple es de esencia interminable; todo lo que es de esencia interminable su esencia es extensa; luego la esencia de la substancia simple es extensa, y añadiré a esta conclusión: Todo aquello cuya esencia es extensa, su esencia está en todas partes; luego la esencia de la substancia simple está en todas partes; todo aquello cuya esencia está en todas partes, está unido con todo lo que abarca el lugar; luego la esencia de la substancia simple está unida con todo lo que abarca el lugar. Ahora bien, la substancia compuesta es todo aquello que abarca el lugar. Luego la esencia de la substancia simple está unida con la esencia de la substancia compuesta. Además, otra argumentación: La substancia simple apetece que lo que tiene en potencia salga a efecto; de todo lo que apetece que lo que tiene en potencia

salga a efecto, su efecto no aparece sino en otro sujeto, luego el efecto de la substancia simple aparece en otro sujeto; aquel cuyo efecto aparece en otro sujeto se une con él; luego la substancia simple se une con el sujeto de su acción, pero el sujeto de su acción es la substancia compuesta; luego la substancia simple se une con la substancia compuesta. Y, pues, que es cierta la proposición que dice que se unen la substancia simple y la compuesta, la antepondré y le añadiré ésta: Cuando se unen dos unos, de su unión se hace otra forma distinta de la forma de cada uno de ellos.

Ésta es la proposición que verificamos antes. Luego de la conjunción de la substancia simple y de la substancia compuesta, se hace una forma distinta de la forma de cada una de ellas; luego le añadiré ésta: Las figuras, las fuerzas, los movimientos, que se encuentran en la substancia compuesta, son otras formas diferentes de la forma de la esencia de la substancia simple, y de la forma de la esencia de la substancia compuesta anteriormente; luego de la conjunción de la substancia simple y de la substancia compuesta se hacen las figuras, las fuerzas, el movimiento que se encuentran en la substancia compuesta.

21. 28. Las formas que se encuentran en la substancia compuesta salen en su efecto y aparecen al sentido, y de toda substancia simple, cuando se une a la substancia compuesta, las formas que en ella se conocían salen de potencia a efecto y aparecen a los sentidos, luego las formas que se encuentran en la substancia compuesta salen a efecto y aparecen al sentido cuando la substancia simple se uniere con la compuesta.

29. Toda substancia corpórea es sensible, y en todo lo sensible cualesquiera impresiones que adquiera son sensibles; luego todas las impresiones que se descubran en toda substancia corpórea son sensibles. Además: Las impresiones de la substancia simple se descubren en la substancia corpórea, pero todas las impresiones que se descubren en la substancia corpórea son sensibles, luego todas las impresiones de la substancia simple en la substancia compuesta son sensibles; luego convertiré ésta y haré la proposición: Todo lo que es sensible en la substancia corpórea es impresión de la substancia simple; todas las formas que se descubren en la substancia corpórea son sensibles; todo lo que fuere sensible en la substancia corpórea es impresión de

la substancia simple, luego todas las formas que se descubren en la substancia compuesta son impresiones de la substancia simple.

22. 30. La substancia compuesta es causada; todas las formas que aparecen en todo lo causado son impresas por su causa, luego todas las formas e impresiones que aparecen en la substancia compuesta son impresas en ella por su causa; la substancia simple es causa de la substancia compuesta, luego todas las formas e impresiones que aparecen en la substancia compuesta son impresas por la substancia simple.

31. La forma de todo lo causado está en su causa, pero las substancias simples son las causas de las substancias compuestas, luego las formas de las substancias compuestas están en las substancias simples.

32. La substancia simple es causa agente de la substancia compuesta; lo que fuere causa agente de otro, imprime en él lo que hubiere en su esencia, luego la substancia simple imprime en la substancia compuesta lo que tiene en su esencia; luego antepondré ésta y diré: La substancia simple imprime en la substancia compuesta lo que tiene en su esencia; la substancia simple imprime en la substancia compuesta figuras, fuerzas y movimientos, luego las figuras, las fuerzas y los movimientos están en la substancia simple.

33. El movimiento es una impresión del alma, hay movimiento en la substancia compuesta, luego hay impresión del alma en la substancia compuesta.

34. Lo incompleto es creado por lo perfecto, la substancia compuesta es incompleta desde la substancia simple, luego la substancia compuesta es creada por la substancia simple.

35. El alma es móvil, lo móvil es causa de lo quieto, luego el alma es causa de lo quieto; la substancia compuesta es quieta, luego el alma es causa de la substancia compuesta; la substancia compuesta y las formas en ella sostenidas se encuentran juntamente, luego el alma es causa juntamente de la substancia compuesta y de la forma que en ella se sostiene.

36. Toda substancia corpórea es sólo recipiente y sólo compuesta; pero la substancia espiritual es recipiente y agente, en algún modo simple y en alguno compuesta; lo que es agente y recipiente, simple

y compuesto, es receptible de muchas formas; lo que es receptible de muchas formas, estas muchas formas están en potencia en él; luego en la substancia simple hay muchas formas en potencia; todo aquello en que hubiere muchas formas en potencia, saca esas formas de potencia a acto, luego la substancia simple de las formas, que están en ella en potencia, las saca a acto.

37. Toda causa debe necesariamente imprimir en su causado sus figuras y sus formas y ningún impreso es tal como el que lo imprime en fortaleza y perfección, luego debe haber en la causa más figuras y formas que en su causado; la substancia simple es causa de la compuesta, luego necesariamente debe haber en la substancia simple más figuras y formas que en la compuesta. Lo mismo en otro orden: La substancia compuesta es la causada por la substancia simple, lo causado tiene menos figuras y formas que su causa, luego la substancia compuesta tiene menos figuras y formas que la substancia simple. Lo mismo en otro orden: Si la substancia simple tuviera una sola figura y una sola forma, su causado tendría muchas formas y figuras; pero el causado no tiene más formas y figuras que la causa; luego la substancia simple no es sólo de una figura y de una forma. Todo aquello que no fuere solamente de una figura que lo retenga, es posible que sea figurado con todas las figuras; todo lo que se figura con todas las figuras tiene en su esencia todas las formas; la substancia simple se figura con todas las figuras; luego toda forma está en la esencia de la substancia simple.

38. Todo lo que es receptible de muchas formas no tiene en sí una forma que le sea propia; la substancia simple, como el alma, la inteligencia, la naturaleza, la materia, es receptible de muchas formas; luego ninguna de ellas tiene en sí forma que le sea propia.

39. La substancia simple espiritual es más hábil para juntar en sí muchas formas que la substancia compuesta corporal, y la substancia corporal y la figura corporal son colectoras de muchas formas y figuras.

23. 40. Lo que se detecta en acto en alguna de las cosas estaba en potencia antes de que pasara a acto; las formas que están en la substancia compuesta están en acto en ella, luego estaban en potencia antes que aparecieran en acto.

41. La fuerza universal que reúne las fuerzas del alma es más

hábil para sustentar muchas formas que cualquiera de sus fuerzas, la fuerza visible de las fuerzas del alma sostiene muchas formas, luego el alma universal es más hábil para sostener muchas formas que la fuerza sensible. Si el sentido es fuerza que reúne las formas sensibles, el alma debe ser la substancia que reúna la colección de las formas; la fuerza del sentido reúne las formas sensibles, luego la substancia del alma es la colectora de la colección de las formas. Toda substancia, cuanto más simple y sutil fuere, tanto más colectora será de formas, como el alma, la inteligencia y la materia primera; la substancia del alma es más sutil y más simple que la substancia compuesta; luego la substancia del alma es más colectora de formas que la substancia compuesta. Toda substancia que toma una colección de formas, tiene en su esencia de manera simple todas las formas; como la materia, la inteligencia y el alma toman todas las formas que se sostienen en la substancia compuesta; luego todas las formas están en la esencia del alma.

42. Si la inteligencia aprehende la espiritualidad de las cosas, esta aprehensión se hace por la semejanza, luego es semejante a la virtud de cada cosa, y si es semejante a la virtud de toda cosa, en ella está la forma de toda cosa. Lo mismo del alma.

43. La inteligencia y el alma son sabedoras de todas las cosas, el conocimiento es la subsistencia de la forma de la cosa sabida en el alma y en la inteligencia, luego en el alma y en la inteligencia están subsistentes las formas de todas las cosas; la subsistencia de las formas en ella es por unión, luego todas las formas están unidas con la inteligencia y el alma; la unión es por semejanza, luego todas las formas son semejantes a la inteligencia y al alma.

44. La inteligencia y el alma conciben la ciencia a partir de las formas de las cosas, y todo lo que concibe algo no lo concibe sino por su forma, luego la inteligencia y el alma conciben las formas de las cosas por sus formas y su ciencia de las formas de las cosas es por la unión de sus formas con las formas de la cosas, luego la inteligencia y el alma unen sus formas con las formas de las cosas; todo lo que se une es semejante, luego las formas de la inteligencia y del alma son semejantes a las formas de las cosas.

45. Las cosas sensibles están en el alma simplemente, esto es, sus formas están en ella sin sus materias; igualmente las formas de

las cosas están en la inteligencia en su ser más simple y más común, luego las formas inferiores deben todas estar en las superiores, grado por grado, hasta que se llegue a la forma universal en la cual está la colección de todas las formas, excepto que aquellas formas están en no lugar, éstas en lugar, aquéllas están unidas con la unión de la substancia espiritual, y éstas están dispersas con la dispersión de la substancia corporal.

24. 46. El alma sensible aprehende las formas sensibles sin aprehensión de las materias a las que están sujetas y esto no se hace sino porque la materia está fuera de la esencia del alma y las formas están en su esencia; de donde antepondré y diré: Que si el alma no aprehende la materia que sostiene las formas, y esto es porque está fuera de su esencia, debe aprehender las formas que están en su esencia; el alma no aprehende la materia porque está fuera de su esencia; luego aprehende las formas porque están dentro de su esencia.

47. Si las formas sensibles no fueren semejantes al alma, el alma no las recibiría ni subsistirían en ella; pero las recibe y subsisten en ella; luego son semejantes a ella.

48. Las formas sensibles de la substancia compuesta están en el alma simplemente, esto es, que estas formas están en ella despojadas de sus materias; lo mismo están en la inteligencia, pero más simplemente; pero la substancia del alma es más elevada que la substancia que sostiene las formas sensibles; luego por eso las formas inferiores deben estar en las substancias más elevadas.

49. Las formas que están en la substancia compuesta son sensibles para el alma en efecto; todo lo que es en efecto, primero fue en potencia; luego las formas que están en efecto en la substancia compuesta antes estuvieron en potencia en la substancia del alma; todo lo que está en potencia es espiritual en cuanto a lo que está en efecto, luego las formas que están en potencia en la substancia del alma, son espirituales en cuanto a las formas que están en efecto; pero las formas que se sostienen en la substancia compuesta están en efecto, luego las formas que están en potencia en la substancia del alma son espirituales en cuanto a las formas que se sostienen en la substancia compuesta.

50. Si la substancia de la inteligencia y del alma distinguen las formas que se sostienen en la substancia compuesta y las sostienen

en sí despojadas de la substancia que las sostiene, estas formas deben estar en la esencia de alguna de ellas; el alma y la inteligencia distinguen las formas que se sostienen en la substancia compuesta, luego están en la esencia de cada una de ellas.

51. Si la forma particular sustentada en la materia particular subsistiere en la substancia del alma particular, despojada de la materia que la sostiene, también debe la forma universal que se sostiene en la materia universal, a saber, la forma que se sostiene en la substancia compuesta, estar sustentada en la substancia del alma universal, despojada de la materia universal, esto es, la substancia compuesta que la sostiene; lo mismo debe decirse de las formas del alma universal que se sostienen en otra substancia más elevada que ella, por donde se llega a la substancia primera que todo lo sostiene, porque si así es la forma particular, la forma universal lo será igualmente.

52. Si en todo está la materia espiritual y la forma espiritual, en todo deben encontrarse, y si se encuentran en todo, en cada substancia corporal debe haber materia espiritual, y en cada forma corporal, forma espiritual; luego en el color y en la figura corporales debe haber color y figura espiritual, y el color y la figura espirituales deben subsistir en la substancia espiritual.

53. Las formas corporales descienden de las formas espirituales y todo lo que desciende de otro es ejemplo de aquello de quien desciende, luego las formas corporales son ejemplo de las espirituales.

54. Lo que emana de algún origen está concentrado cerca de su origen, y lejos del origen se desparrama; pero las formas sensibles se concentran en las substancias espirituales y se desparraman en las corporales; luego las formas sensibles se derivan de las substancias espirituales y están más cerca de su origen en las substancias espirituales que en las corporales.

55. Las formas dispersas en las substancias corporales están reunidas en las espirituales; lo que en algo está disperso, cerca de su origen está concentrado; luego las substancias espirituales son el origen de las formas que están dispersas en las substancias corporales.

56. Las substancias espirituales reúnen a las formas sensibles, todo origen reúne aquello de que es origen; luego las substancias espirituales son el origen de las formas sensibles.

57. Lo que deriva de algún origen, está reunido cerca de su origen

gen; las formas sensibles están reunidas en las substancias espirituales; luego las formas sensibles son derivadas de las espirituales.

58. Las formas sensibles se concentran, lo que se deriva de un origen se concentra, luego las formas sensibles son deducidas de algún origen; todo lo derivado de un origen se concentra cerca del origen, luego las formas sensibles se concentran cerca de su origen; las formas sensibles se reúnen cerca de las substancias espirituales, luego las substancias espirituales son el origen de las formas sensibles.

59. Lo que es origen de algo le está unido con unión esencial, las formas sensibles están unidas con las espirituales con unión esencial, luego las substancias espirituales son el origen de las formas sensibles.

60. Las formas sensibles están unidas con las substancias espirituales con una unión esencial, aquello con lo que se une algo con unión esencial es su origen, luego las substancias espirituales son el origen de las formas sensibles.

61. La substancia simple, como el alma y la inteligencia, aprehende por sí misma las esencias de las formas sensibles; en lo que aprehende por sí mismo la esencia de otro, su esencia está unida a la esencia de él; luego la esencia de las substancias simples está unida con la esencia de las formas sensibles; luego antepondré ésta: Las esencias de las substancias simples y de las formas sensibles están unidas, dos esencias así unidas son como una, luego la esencia de las substancias simples y la esencia de las formas sensibles son una; luego antepongo ésta y digo: La esencia de las substancias simples y la de las formas sensibles es una, la esencia de todo lo que emana de otro y la de aquello de que emana, es una; luego las formas sensibles han emanado de la esencia de la substancia simple.

62. La unión de las formas es mucho mayor en la forma de la inteligencia que en las demás formas, lo que deriva de algún origen está más concentrado cerca de su origen que lejos, luego la forma de la inteligencia es el origen de la colección de todas las formas.

63. Toda forma que se hace por el alma en alguna hyle, no se hace si no está primero en el alma espiritualmente y por estas mismas formas espirituales son las formas corporales; además, el alma es la inventora de las formas y figuras corporales que se sostienen en la hyle; luego estas formas y figuras están espiritualmente en el alma.

25. Dijo el Maestro: Ya hemos propuesto, en cuanto fue posible, las pruebas que dan a entender que las formas que se sostienen en la substancia compuesta están impresas en esta substancia por la substancia simple más elevada que ella, y queda patente, por algunas de estas demostraciones, que estas formas tienen el ser en la esencia de la substancia simple que las imprime, y emanan y provienen de la misma substancia, y esto es visible según la composición, y, como también después lo demostraremos por vía analítica, esto es, analizando las impresiones que hay en la substancia compuesta y señalando para cada una de ellas la substancia simple que propiamente la imprime, porque, haciendo esto, sabremos cuán ligadas están con la substancia compuesta las substancias simples que imprimen en ellas los delineamientos y sus figuras.

D. — Ya se ha dicho con la colección de pruebas que propusiste, que las formas sensibles que se sostienen en la substancia compuesta están en la esencia de la substancia simple que las imprime y también que estas formas están reunidas en la esencia del alma y de la inteligencia, y que de ellas se derraman, y pusiste, como señal de esto, la aprehensión del alma y de la inteligencia de todas estas formas; manifiéstame, pues, de qué modo es posible que las formas sensibles, como la cantidad continua, la figura, el color y las primeras cualidades, se reúnan en la esencia de la substancia simple y cómo la aprehensión por la substancia simple de todas estas formas es señal de que están reunidas y subsistentes en ella, porque para mí nada es más incongruente que el dicho que dice que las formas de este mundo sensible, siendo grandes y muchas, están en la substancia del alma y de la inteligencia; házmelo patente lo mejor que puedas.

M. — ¿Es cierto para ti, por las pruebas que preceden, que las formas sensibles están impresas por la substancia simple?

D. — Muy cierto es esto para mí.

M. — Puesto que esta substancia es la que imprime estas formas, no puede ser que no sea, o la que imprime sólo lo que está en su esencia, o la que imprime lo que está en su esencia y en la esencia de la substancia compuesta o la que imprime lo que no está en su esencia. Pero no es la que imprime lo que no está en su esencia; pues si imprimiere lo que no está en su esencia, no sería verdad que imprimiera, porque el que imprime es el que da a lo impreso lo que tiene

en su esencia. Y también: Si la substancia simple imprimiera lo que no está en su esencia, no podría su acción ser impresión y sería creadora de la nada; pero creador de la nada no hay más que el primer hacedor sublime y santo.

D. — Sea, pues, la substancia simple la que imprime lo que es en la substancia compuesta.

M. — La esencia de la substancia compuesta no tiene forma, y por esto está impresa por la substancia simple, porque, si tuviera forma, o sería receptible de ella, o no. Si fuera receptible de la misma y siendo imposible que la recibe de sí misma, debe ser receptible de ella por otro que ella; además, si no fuera receptible de ella, ella y su esencia serían una, y entonces la forma sería la misma substancia y la substancia la misma forma, lo que es incongruente; pero en absoluto la substancia ya era sujeto y recipiente, y antes de que la forma estuviera en ella no tenía sino la posibilidad de recibirla de otro. Y según este modo se destruye también el dicho de que la substancia simple es la que imprime lo que está en su esencia y en la esencia de la substancia compuesta. Y luego que hayas destruido el dicho de que la substancia simple imprime lo que no está en su esencia y el dicho de que la substancia simple imprime lo que está en su esencia y en la esencia de la substancia compuesta, esta demostración hace necesario que digas que la substancia simple no imprime sino lo que tiene en su esencia solamente.

D. — Mira no sea que si la prueba me obliga a decir que las formas sensibles están en la esencia de la substancia simple, no me compela a decir más adelante que están en la substancia simple del mismo modo que en la compuesta.

M. — No es posible que la forma de la cuantidad, la figura, el color y las cuatro cualidades, estén en la substancia simple cual están en la substancia compuesta, porque de esto se seguiría que la substancia simple era semejante en su forma a la substancia compuesta; pero estas formas están en la substancia simple de otro modo más sutil y simple, y son estas formas, en cuanto formas separadas de su materia, percibidas por el alma y despojadas de sus substancias; estas formas son, pues, más sutiles y más simples que las formas que se sostienen en sus materias, porque se sostienen en la esencia del alma, despojadas de la materia corporal; y porque estas formas simples tienen fuer-

zas radiantes, preciso es, según la antedicha demostración de ellas, que cuando se expandan sobre la substancia opuesta y con ella se junten; de esta infusión y conjunción se engendran las formas sensibles sustentadas en la substancia compuesta, y la causa de ser de estas formas sensibles es su unión con la substancia corpórea, y por esto son diferentes de las formas simples sustentadas en la substancia simple; y de la misma manera que cuando se unen los cuerpos y las substancias simples, de su unión se hace una forma distinta de las formas de cada uno de ellos, así cuando se unen las substancias simples y las substancias compuestas, de su unión surge otra forma distinta de la de cada una de ellas. Esto se asemeja a la unión de la luz del sol con los cuerpos diversos en substancia y en colores, porque de esta unión provienen luces distintas de la luz solar y diferentes entre sí.

26. D. — ¿Cómo es posible que yo imagine que esta forma sensible, sustentada en la substancia corpórea, tan grande y extensa, pueda estar en la substancia simple?

M. — No te asombres de eso, que si la substancia simple particular, esto es, el alma particular, comprende la substancia compuesta universal y toda su forma, y la hace presentarse en su esencia, cuanto más la substancia simple universal, esto es, el alma universal, no debe comprender la substancia compuesta y toda su forma, pues veo que todas las formas de la substancia compuesta tan grandes y tan extensas, son como un punto indivisible para la forma de la substancia simple, de donde si esta forma tan grande se sumerge en la parte indivisible de la substancia simple universal, esto es, en el alma particular, no parece entonces extraña su inmersión en la substancia simple universal, esto es, en el alma universal, y esto es, porque así como las formas de las cosas sensibles están en la substancia del alma universal simplemente, esto es, despojadas de sus materias, no parecerá tampoco extraña la inmersión de estas formas en la substancia simple universal, que es superior a esta substancia, esto es, la substancia de la inteligencia, por cuanto las formas de todas las cosas están en la substancia de la inteligencia de un modo más común y más simple; las formas, pues, que estuvieren en la substancia más alta, serán más unas y no ocuparán lugar, y, por el contrario, las que estuvieren en la substancia inferior, estarán más dispersas y ocuparán lugar; lo que

acontece por la unión de las esencias de las substancias simples y por la difusión de la esencia de la substancia corporal, y en general las formas inferiores están unidas en las formas superiores, por donde todas las formas se reducen a la forma primera universal, que une en sí misma todas las formas y en la que todas las formas se abrazan y por esto la forma de la inteligencia universal es la sostenedora de todas las formas, y todas las formas subsisten en ella, como manifestaré luego, cuando examinemos lo que es la forma de la inteligencia y cómo aprehende todas las formas.

27. D. — Verdaderamente es claro para mí, por lo dicho, que las formas sensibles están en las formas inteligibles; pero la duda es para mí lo que voy a decir: Si todas las formas corporales están en las espirituales de una manera más simple que en la substancia corporal, y lo inferior es ejemplo de lo superior y está en él, ¿cómo puede ser que los diez géneros corporales estén en la substancia espiritual?

M. — Mira al ser en la extremidad inferior, esto es, cada uno de los géneros de los que están en el inferior extremo, y mira también igualmente su superior extremidad, y encontrarás a cada uno de los géneros de los que están en el extremo inferior lo que le es opuesto en el extremo superior, y encontrarás la materia universal frente a la substancia, la cuantidad frente a la forma de la inteligencia, como de lo antedicho es manifiesto; también la hallarás igualmente frente a cada uno de los que se sostienen en las formas de la substancia; también hallarás igualmente sus siete especies simples frente al número siete de las substancias simples, esto es, materia, forma, inteligencia, almas y naturaleza, y frente al número de las fuerzas de cada una de estas substancias, y hallarás la cualidad frente a las diferencias de estas substancias y sus formas, y hallarás la relación frente al ser de ellas en la causa y en lo causado, y hallarás el tiempo frente a la sempiternidad, y hallarás el lugar frente al orden de estas substancias en su prioridad y posterioridad, y hallarás la situación frente a la subsistencia, y hallarás al agente frente al que imprime estas substancias, las designa y crea, y hallarás al paciente frente a lo impreso por estas substancias y al recipiente, y hallarás al tener frente al ser de la forma universal en la materia universal, y el ser de cada una de las formas de la substancia simple en la materia que la sostiene, y frente al ser de las propias fuerzas de cada una de las substancias en sí mis-

mas; ¿no ves, por estas cosas secundarias, lo que te dije, esto es, significarse de la oposición que hay entre las formas de la substancia compuesta y las formas de la substancia simple, que las formas de la substancia compuesta descienden de las formas de la substancia simple?

28. D. — Ciertamente que en esto hay una prueba de lo que dijiste, y ciertamente es más manifiesta para mí la representación de la existencia de las formas corporales en la substancia simple, a partir de lo que me dijiste que estas formas no se incorporaban y se hacían de este modo, sino por la aproximación a la substancia corpórea, semejantes al paño blanco, tenue y claro, que cuando se junta al cuerpo negro o rojo se colora de su color, y se muda en cuanto al sentido, pero en sí nada; mas declárame la aprehensión de la inteligencia y del alma de las formas sensibles y de qué modo se hace indicio de que estas formas son existentes en sus esencias, y derramadas y deducidas de ellas.

M. — ¿Concedes que la substancia del alma y de la inteligencia es substancia simple que aprehende todas las formas o no?

D. — Es preciso.

M. — La substancia simple que aprehende todas las formas, o las aprehende por sí misma, o no por sí misma.

D. — Así es.

M. — Si alguno dijere que la substancia simple aprehende todas las formas no por sí misma, debería deducirse de esto que no es aprehensora de ellas a todas horas.

D. — Vemos que el alma no aprehende lo sensible a toda hora y de todos modos, sino unas veces sí y otras no, y no de todas maneras.

M. — No está el alma impedida de aprehender alguna vez las formas por sí, sino por aquellas cosas que son diversas de aquellas de las que el alma aprehende sus formas. La prueba de esto es que si el alma estuviera impedida alguna vez de aprehender las formas por sí, no le sería posible aprehenderlas alguna vez por sí, y tendríamos que era aprehendedora y no aprehendedora de ellas por sí juntamente, lo que es absurdo. Y la argumentación será de este modo: No es posible que el alma aprehenda y no aprehenda las formas por sí juntamente, pero el alma las aprehende por sí, luego no es posible que no las aprehenda por sí, y a esta conclusión le añadiré: Se dice del alma que está impedida de aprehender las formas. La conclusión será: no

es por sí que el alma está impedida de aprehender las formas. Luego su aprehensión de las formas debe ser por sí, luego es evidente por esto que el alma aprehende las formas por sí.

D. — Si el alma aprehende las formas por sí, deben estar en ella siempre en efecto, mas no están en ella siempre en efecto; luego no las aprehende por sí.

M. — Si las formas estuviesen en efecto en el alma serán siempre sensibles, y la aprehensión del alma de las formas por sí no obliga a que estén en ella en efecto, pues nada impide que estén en ella en potencia, y después que las aprehende por sí cuando salieren a efecto.

D. — ¿Cómo puede ser que las formas estén en potencia en la esencia del alma, y después estén en efecto en su esencia?

M. — ¿Por qué no puede ser esto, si se hace en tiempos diferentes?

D. — Estando las formas en la esencia del alma en potencia, ¿cómo puede ser que el alma obre e imprima en ellas?

M. — Las formas que están en la esencia del alma no son aquellas en que obra, sino que las formas que están en los cuerpos, éstas son las que obran en la esencia del ama, y no está vedado que esas formas no obren en la esencia del alma, pues son otras que ella.

D. — Pues si las formas están en la esencia del alma, ¿por qué no las aprehende sin instrumento, como la inteligencia que aprehende las cosas sin instrumento?

M. — Las formas que están en la esencia del alma no son las formas sustentadas en los cuerpos, porque estas formas son corporales en efecto, y por esto el alma necesita de instrumento para su aprehensión; pero ni la inteligencia tampoco aprehende todas las cosas sin instrumento, porque en la aprehensión de las formas sensibles necesita de instrumento.

D. — Me has obligado a concederte que la substancia del alma aprehende las formas por sí; pero ¿qué me dices de la substancia de la inteligencia?

M. — Si la substancia del alma aprehende las formas por sí por su simplicidad y su espiritualidad, ¿cuánto más no debe ser aprehensora de las formas por sí la substancia de la inteligencia, puesto que es de mucha mayor simplicidad y espiritualidad que la substancia del alma, y por esto es conocedora de todas las cosas por sí misma?

29. D. — Ya es evidente para mí, por todo lo que has dicho antes, que la substancia simple aprehende todas las formas por sí misma; ¿pero qué se sigue de eso?

M. — De esto se sigue que las formas existen en su esencia.

D. — ¿Cómo se formula esta argumentación?

M. — La argumentación es ésta:

1. La substancia simple aprehende todas las formas por sí misma; en todo lo que aprehende las cosas por sí mismo, entre él y lo que aprehende no hay medio, luego no hay medio entre la substancia simple y las formas que aprehende; luego diré: Las formas que aprehende por sí la substancia simple sin medio, o subsisten en su esencia o en una esencia vecina a la suya; pero no es posible que estén en una esencia vecina a la suya, porque tienen necesidad de un sustinente que las sostenga, y no hay allí más sustinente que la esencia de la substancia del alma; luego las formas subsisten en la esencia del alma.

2. Y así todavía se hace más manifiesto: Si la substancia simple es semejante a las formas, por cuanto que las formas son en sí mismas simples y espirituales, y no son incorporadas sino a causa de la materia corporal que las sostiene y la razón de los semejantes es que se aproximen y unan, luego, según esto, las formas deben estar unidas con la substancia simple, y uniéndose las formas con las substancias simples, ellas y su esencia serán uno, y siendo una la esencia de las formas y la de la substancia simple, las formas deben encontrarse en la esencia de la substancia simple.

3. Esto todavía puede hacerse más manifiesto con estas argumentaciones: Lo que tiene dentro y fuera es una substancia compuesta; toda substancia compuesta tiene dentro y fuera; y añadiendo a estas proposiciones la de que la substancia simple no es compuesta, se sigue: Luego la substancia simple no tiene dentro ni fuera; luego no hay algo dentro ni fuera de su esencia; luego nada hay dentro o fuera de su esencia; y a esta conclusión añadiré: Las formas se encuentran en la substancia simple, luego las formas que se encuentran en la substancia simple no están dentro ni fuera de su esencia; y a esta conclusión añadiré: De lo que no está dentro ni fuera de algo y sin embargo se encuentra en él, su esencia y la de aquel en que se encuen-

tra son una; luego las formas encontradas en la substancia simple y su esencia son uno.

4. Esto también se hace más manifiesto con este modo de argumentación: La substancia simple aprehende las formas por unión. Ahora bien, la unión de la substancia con la forma se hace por movimiento, luego la substancia simple aprehende las formas con el movimiento; todo movimiento es en el tiempo, luego la substancia simple aprehende las formas en el tiempo; en lo que aprehende algo en el tiempo, la aprehensión de muchas cosas dispersas se hace en más tiempo que respecto de una, luego la substancia simple aprehende muchas formas dispersas en más tiempo que en el que aprehende una. A todo aquello que aprehende muchas formas diversas en un tiempo mayor que si aprehendiera una, no le es posible que aprehenda juntamente muchas formas dispersas, luego no es posible que la substancia simple aprehenda juntamente muchas formas dispersas; a esta conclusión añadiré: La substancia simple aprehende por sí muchas formas juntamente, luego las muchas formas que aprehende juntamente la substancia simple, no son formas dispersas; a esta conclusión añadiré: Las formas sensibles en las substancias corporales están dispersas, luego las formas que la substancia simple aprehende juntamente no son las formas que están en las substancias corporales. Lo mismo en otro orden: Las muchas formas que aprehende juntamente la substancia simple no están dispersas, las formas que no están dispersas no se encuentran sino en la esencia de la substancia simple, luego las muchas formas que aprehende juntamente la substancia simple se encuentran en esencia de la substancia simple. Lo mismo en otro orden: Las formas que aprehende juntamente la substancia simple deben estar necesariamente unidas, las formas unidas no se encuentran más que en la substancia simple, luego debe ser preciso que las formas con que se une la substancia simple no se encuentren más que en la substancia simple.

30. 5. También puede hacerse más manifiesto lo mismo con esta argumentación: Las muchas formas que aprehende la substancia simple se unen con su esencia con unión espiritual, la esencia de la substancia simple está unida con unión espiritual, luego las formas que aprehende la substancia simple, están unidas con unión espiritual; todo lo que está unido con unión espiritual existe en la cosa unida con unión

espiritual, luego las muchas formas que aprehende la substancia simple existen en una cosa unida con unión espiritual; la substancia simple es una cosa unida con unión espiritual, luego las muchas formas que aprehende la substancia simple existen en la substancia simple.

6. También esto se manifiesta con esta manera de argumentación: La substancia simple aprehende todas las formas por sí misma y la forma de toda cosa es ella misma, luego la substancia simple aprehende todas las formas por su forma; luego diré: La substancia simple aprehende todas las formas por su forma, y su aprehensión de todas las formas por su forma se hace cuando su forma se une con ellas, luego la forma de la substancia simple se une con todas las formas; diré también: la forma de la substancia simple se une con todas las formas. En todo aquello cuya forma se une con todas las formas, su forma es universal para todas las formas con las que está unida; luego la forma de la substancia simple es universal para todas las formas con que se une; a esta conclusión añadiré: La forma de la substancia simple es universal para todas las formas con que se une, y en todo lo que es universal respecto a muchas cosas, las muchas cosas, de que es universal, se encuentran en él; luego en la forma de la substancia simple se encuentran todas las formas de que es universal; luego antepondré esta conclusión y diré: Todas las formas se encuentran en la forma de la substancia simple y la forma de la substancia simple es su esencia, luego todas las formas se encuentran en la esencia de la substancia simple.

7. Además, esto se hace más manifiesto con esta argumentación: Las formas sensibles son causadas por la forma de la substancia simple, todo lo causado se encuentra en su causa, luego las formas sensibles se encuentran en la substancia simple; la forma de la substancia simple es su esencia, luego las formas sensibles se encuentran en la esencia de la substancia simple.

31. D. — Por todas las antecedentes argumentaciones manifiesto es para mí que las formas sensibles se encuentran en la esencia de la substancia simple, porque la substancia simple aprehende por sí misma todas las formas; pero se me ofrece otra duda, que es, si quieres decir en verdad que la substancia simple aprehende todas las formas por sí misma, como estas formas se encuentran en sus sustinentes y no en ella, esto es, cuando la substancia simple quisiera representár-

selas por sí misma, o cuando saliere a su encuentro por sí misma, ¿percibe que ellas son como son, aun cuando no se hallen en ella misma?

M. — ¿Es posible que la esencia de la substancia perciba la forma no estando unida la esencia de la una con la de la otra y hechas una?

D. — Bien puede decirse que la esencia de la substancia perciba la forma aunque esté lejos de ella, bien así como percibe las formas sensibles despojadas de sus materias, que estando también alejadísimas de ella, ella sin embargo las encuentra de modo necesario, las percibe y las imagina, como si le estuvieran presentes.

M. — La voluntad de percibir la forma es la impresión de la esencia de la substancia por la forma y la impresión no se hace sino por la aproximación de lo imprimente a lo impreso, luego lo que la forma percibe de la substancia no se hace sino por la aproximación de ellas y su unión mutua.

D. — Si la forma se une con la esencia de la substancia simple, necesario es que esta forma que se une sea la misma forma que se sostiene en la materia u otra. Pero si esta forma fuere la que se sostiene en la materia, no es posible que se una con la esencia de la substancia sin su separación de la materia, pero no se separa de la materia, luego no está unida con la esencia de la substancia. Si la forma que se une con la esencia de la substancia no es la misma forma que es sustentada en la materia, entonces es falso el dicho que dice que la forma que es sustentada en la materia es la misma forma que se encuentra en la esencia de la substancia simple.

M. — La unión de la forma sustentada en la materia con la esencia de la substancia simple, no es una unión corporal como es su unión con la materia, ni por esto está impedida de unirse con la esencia de la substancia simple sin separación de ella, sino que la unión de ellas es unión espiritual, esto es, porque la forma de la misma forma se une con la esencia de la forma que está en potencia en la esencia de la substancia simple, por donde sale esta misma forma de potencia a acto.

32. D. — Ya es claro para mí que no es posible que la substancia simple aprehenda las formas si no se encuentran en ella; pero con esto mi alma no se aquieta, a no ser que haya una cosa que se asimile a toda cosa, que sea todas las cosas, las sostenga a todas y sea contene-

dora de todas sin estrechura ni densidad; pero deseo me manifiestes cómo muchas cosas existen en una cosa simple, para que con tu dicho lo sepa ciertamente y aumente con ello mi satisfacción.

M. — El conocimiento de cómo existen muchas cosas en una simple se te hará manifiesto cuando hablemos de la forma de la inteligencia universal que sostiene la colección de todas las formas, y entonces sabrás cómo es la permanencia de los inferiores en los superiores y de las partes en el todo, y de allí te levantarás a conocer cómo es la subsistencia de todas las formas en la materia universal, y cómo es la subsistencia de la materia universal y de la forma universal con todo lo que se contiene en la voluntad del primer hacedor santo y excelso; escucha, pues, ahora las pruebas por las que se demuestra la existencia de muchas cosas en una simple:

1. Las muchas formas reunidas en la substancia simple son simples y espirituales, nada de lo que es simple y espiritual ocupa lugar, luego las muchas formas reunidas en la substancia simple no ocupan lugar; ahora antepondrá ésta y le añadiré otra: De todo aquello que no ocupa lugar, una o muchas cosas de él son iguales cuando se reúnen en una misma cosa que las sostiene, luego de las muchas formas reunidas en la substancia simple, una o muchas de ella son iguales cuando se reúnen en la cosa una que las sostiene; la antepongo y añado: Y aquello cuyo uno y cuyo mucho son iguales cuando se reúnen en una misma cosa, la reunión de sus muchos no impide que estén en una misma cosa, luego cuando muchas formas se reúnen en la substancia simple, su reunión no impide que estén en la substancia simple.

2. La substancia simple y la substancia compuesta son contrarias, y en dos contrarios conviene a uno lo contrario que conviene al otro, luego conviene a la substancia simple lo contrario que conviene a la substancia compuesta; antepondré ésta y diré: La substancia compuesta es el lugar corporal para las formas corporales, y en todo lo que es lugar corporal para algo no es posible que se ubiquen en él muchas cosas juntamente, luego no es posible que en la substancia compuesta se mantengan muchas formas juntamente. Y la contraria de esta demostración es: La substancia simple es el lugar espiritual para las formas espirituales, todo lo que es lugar espiriritual de algo no está impedido de que en él se mantengan muchas formas junta-

mente, luego no es imposible que en la substancia simple se mantengan muchas formas juntamente.

3. Lo mucho procede de lo uno y todo lo que procede de otro se encuentra en aquel de quien procede, luego lo mucho se encuentra en lo uno; ahora antepondré ésta y diré: Las formas de la substancia compuesta son muchas, todo lo mucho se encuentra en lo uno, luego las muchas formas de la substancia compuesta se encuentran en lo uno; la forma de la substancia simple es una, luego las muchas formas de la substancia compuesta se encuentran en la forma de la substancia simple.

4. Cuanto más simple y unida esté la substancia, tanto más reunirá muchas formas y las tendrá. Por el contrario, cuanto más corpulenta y múltiple sea, tanto tendrá menos formas. Y de estos dos principios sacaremos una proposición que diga: La colección de muchas formas debe ser hecha por efecto debido de la unión de la substancia, y retirarse con su retirada; luego le añadiré esta expresión: Todo lo que debe ser hecho por efecto de otro y retirarse con su retirada, el mismo es la causa de que él sea, luego la unión de la substancia es la causa debida de la colección de las muchas formas en sí; la unión de la substancia simple procede de la unidad que está en ella, luego la unidad que está en la substancia simple es la causa debida de la colección de las muchas formas en ella; además, antepondré esta conclusión y diré: La unidad reúne a muchas formas; en lo que reúne a muchas formas, las muchas formas se encuentran en él, luego en la unidad hay muchas formas; luego antepondré ésta y diré: Las muchas formas están en la unidad y la unidad de la substancia simple es su forma, luego las muchas formas se encuentran en la forma de la substancia simple.

5. La forma que fuere más unida será más colectora de muchas formas, y las formas de la substancia simple son más unidas que las formas de la substancia compuesta, luego las formas de las substancias simples son más colectoras de muchas formas que las formas de las substancias compuestas; las formas de las substancias simples son unas, luego las formas unas son más colectoras de formas que las formas de las substancias compuestas.

33. 6. La unidad es el origen por sí de la multiplicidad y lo que fuere origen de otro por sí es su sustinente, luego la unidad es susti-

nente por sí de la multiplicidad; en aquello que sostiene la multiplicidad por sí, la multiplicidad se encuentra en él por sí. Luego la multiplicidad por sí se encuentra en la unidad; la esencia de la unidad es una, luego la multiplicidad se encuentra en la esencia de lo uno.

7. Toda forma une lo que se representa por ella; lo que une algo no lo multiplica, luego la forma no es multiplicadora de lo que se representa por ella y no siéndolo la forma, debe serlo la materia; además, antepondré ésta y diré: La multiplicación de la forma es desde la materia; en la substancia simple no hay materia, luego en la substancia simple no están las formas que se multiplican, luego están en ella las que se unen en sí; ahora antepondré ésta y diré: Las formas múltiples se unen en la substancia simple; todo lo que se une no es imposible que exista en la substancia simple una; luego no es imposible que las formas múltiples existan en la substancia simple una.

8. La substancia simple no tiene lugar, la esencia de todo lo que no tiene lugar dista igualmente de todo, todo lo que equidista de todo aprehende por sí las formas de todas las cosas de una vez; en lo que aprehende por sí las formas de todas las cosas de una vez, estas formas se encuentran en su esencia, luego las formas de todas las cosas se encuentran en la substancia simple; las formas de todos son muchas, luego las muchas formas se encuentran en la esencia de la substancia simple.

9. Es propiedad de la cantidad continua que ocupe un lugar igual a sí; en todo aquello cuya propiedad es ocupar un lugar igual a sí, no es posible que otra cosa ocupe el mismo lugar cuando ella lo ocupa; luego es propiedad de la cantidad que ninguna cosa ocupe su lugar cuando ella lo ocupa, y aquello de que no es posible que otra cosa ocupe el lugar cuando ella lo ocupa, no es posible que se junte con otra cosa en un mismo lugar. Luego es propiedad de la cantidad que sea imposible que se una a otra cosa en un mismo lugar. Avanzaré esta conclusión y le añadiré ésta: Las formas que están en la substancia simple no tienen cantidad, luego las formas que están en la substancia simple se juntan en un lugar; la substancia simple no es lugar corpóreo; es propiedad del lugar corpóreo que en él no puedan juntarse muchas cosas al mismo tiempo, luego en la substancia simple pueden juntarse muchas cosas al mismo tiempo.

10. De todas las maneras (espirituales) de existir en las substancias corporales, la más digna es aquella por la que existen en las substancias espirituales; la colección de muchas formas en un sujeto tiene su ser en la substancia compuesta, como el de los colores, las figuras, las líneas, las superficies que están juntas en la substancia compuesta, luego la substancia simple es la más digna de que esto sea en ella.

11. Los individuos y las especies son muchos, los individuos y las especies están en los géneros, luego las cosas muchas tienen el ser en los géneros; los géneros son uno, luego muchas cosas tienen el ser en lo uno.

12. Si lo inferior procede de lo superior, lo inferior tiene el ser en lo superior; pero lo inferior procede de lo superior; luego lo inferior tiene el ser en lo superior; lo inferior es mucho; luego lo mucho tiene el ser en lo superior; pero lo superior es uno; luego lo mucho tiene el ser en lo uno.

34. De nuevo, el Maestro: Ya propusimos lo que nos fue posible proponer de las pruebas demostrativas de que las cosas que son muchas tienen el ser en lo uno, y esto manifiesta lo antedicho, esto es, que las formas sustentadas en la substancia compuesta tienen el ser en la substancia simple, y en esto está también la prueba de lo que quisimos mostrar, a saber: El ser de las substancias simples que imprimen en la substancia compuesta sus lineamientos y figuras.

D. — Aun cuando ya ha sido resuelta la duda de que muchas cosas existan reunidas en una, otras dos no menores nacen en mí, esto es, que alguno puede decir: ¿Cómo las formas espirituales se hacen corporales, y el accidente corporal cómo se engendra de la substancia espiritual?

M. — Ya anticipamos, hablando de este propósito, lo que basta; pues ahora quiero recopilarlo brevemente y digo que, cuando dos opuestos se unen, de su unión se hace una cosa que no es ninguno de ellos cuando estaban en sí, y como la substancia simple es opuesta a la substancia compuesta, debe de esta conjunción hacerse una cosa que no sea ninguna de ellas, y ésta es la forma sustentada en la substancia compuesta, esto es, porque esta forma no es espiritual en absoluto, porque está sustentada en materia corporal, e igualmente no es absolutamente corporal, porque es más simple que la materia, y porque alguna vez puede sostenerse en el alma separada de la materia.

Y también porque la materia corporal es finita y coartada y la forma infundida en todo lo que fuere finito y coartado por la substancia opuesta debe extenderse por su superficie y existir en ella, luego por esto, la forma difundida por la substancia simple sobre la materia corpórea debe extenderse sobre su superficie y existir en ella, porque la forma sigue a la materia en la lineación y figuración; de donde, porque la materia es en sí corporal, también la forma difundida sobre ella por la substancia espiritual, debe de ser corporal. Y también porque la forma suele penetrar la materia que la recibe, cuando estuviere preparada para recibirla, por la penetrabilidad de la primera forma colectiva de todas las formas, y su infusión en la primera materia, como antes fue mostrado; porque si la materia fuere sutil, la forma se difunde en ella, y se dispersará y ocultará, y no aparecerá al sentido; y si la materia fuere obtusa, se hace la forma más débil para penetrar y difundirse por ella, y entonces la esencia de la forma se coaduna y no se disgregará y aparecerá al sentido por su coadunación, porque coadunándose la esencia de la cosa la misma cosa se corporaliza y se ofrece al sentido, y, por el contrario, cuando la esencia de la cosa se disgrega se hace más sutil y se oculta al sentido y ésta es la regla para considerar la infusión de las formas espirituales en la materia corporal y la aparición entonces de las formas corporales en la materia corporal, v. gr., la infusión de la luz en los cuerpos y la aparición entonces de los colores.

35. D. — Pruébame eso y házmelo claro.

M. — Es patente que los colores se descubren por su esencia y no por su privación; la causa de esto está en que la luz que en sí es espiritual y sutil y por esto no se ve su esencia, esto es, su forma, sino cuando se junta con el cuerpo que tiene superficie, y no uniéndose a cuerpo que tenga superficie, se ocultará su forma y no aparecerá al sentido, como la luz que se derrama en el aire, cuya forma no se descubre al sentido, hasta que la misma luz no se difunde sobre un cuerpo sólido, como la tierra; entonces aparece como luz de ésta y se ofrece al sentido, y cuando aparece la forma de la luz en la superficie del cuerpo, aparece entonces la forma del color sustentada en éste, porque es imposible que aparezca la forma de la luz y no aparezca la forma del color. La demostración de esto es: La forma de la luz no aparece sino cuando se junta a la superficie del cuerpo, y porque la

superficie sostiene en sí misma la esencia del color, debe hacer que la luz que está unida a la superficie se junte también al color cuando se junta a la superficie, y debe aparecer el color por la manifestación de la luz. Y la argumentación de la aprehensión de la luz con el color, se hace de este modo: La luz de la vista se junta con la luz del sol por la semejanza, la luz del sol se junta al color, luego la luz de la visión se junta al color. Otro argumento, además: La luz se junta con el color que se sostiene en la superficie del cuerpo y la luz aparece cuando se le junta, luego el color aparece cuando la luz se junta a la superficie.

Según esta argumentación, considerarás, con la ayuda de Dios, la infusión de la forma espiritual en la materia corporal, esto es, si comparas la forma espiritual que está en la substancia simple con la luz del sol y comparas la forma infundida sobre la materia con la luz que está en la superficie del cuerpo y comparas el color a la forma corporal que está en la materia corporal en potencia, esto es, porque el color está en el cuerpo en potencia. Cuando hayas comparado entre cada una de estas formas, llegarás a la forma corporal que está en potencia en la materia; lo que aparece al sentido cuando se le añade la forma difundida sobre ella por la forma espiritual, como el color que está en el cuerpo está en potencia, pero aparece al sentido cuando se le une la luz difundida al cuerpo por la luz del sol, y así llegarás a la forma infundida a la materia por la forma espiritual que aparece al sentido cuando se le une a la forma corporal que está en potencia en la materia, esto es, porque ésta y aquélla se hacen una, como la luz difundida sobre la superficie del cuerpo aparece al sentido cuando se junta a la superficie del cuerpo, y ella y el color se hacen uno.

36. D. — Ya es evidente para mí cómo la forma espiritual se hace corporal cuando se junta a la materia corporal por los cuatro modos que dijiste; manifiéstame, pues, cómo es posible que la forma accidental se engendra de la substancia espiritual.

M. — A esta pregunta pueden darse dos respuestas: Una es que se diga que la forma corporal no es por sí accidente, sino substancia, porque ella perfecciona la esencia de la materia en que se sostiene y no se llama accidente sino en comparación a la materia que la sostiene; la segunda respuesta es que se diga que esta forma, aunque sea accidente, no fluye de la esencia de la substancia simple, esto es, de

la materia que sostiene su forma, sino que es deducida de la forma que es accidente de la materia que la sostiene, y también esta forma es substancia porque perfecciona la esencia de la substancia simple, y por esto se dice de la forma sustentada en la substancia compuesta que es substancia, porque defluye de la forma de la substancia simple que es substancia; luego, siendo la forma sustentada en la materia de la substancia simple substancia para sí misma y accidente a causa de su sustentación en la materia de la substancia simple, no es imposible que las formas que son irradiadas de ella en la substancia compuesta, sean también substancia para sí y accidente a causa de su sustentación en la materia de la substancia compuesta.

37. D. — ¿Por qué llamaron a la primera forma substancial y no substancia, cuando ella perfecciona la esencia de la materia de que es substancia?

M. — Esto es, porque es imposible que tenga ser sino en la materia de que es substancia.

D. — Luego si la forma subsistente en la materia compuesta es substancia, es falso que algo sea accidente.

M. — No puede decirse absolutamente que la forma sea accidente, como la cantidad y algunas especies de la cualidad, porque la cantidad es forma inseparable de la esencia de la substancia y la perfecciona e igualmente algunas cualidades son diferencias substanciales que llevan a ser la substancia en que están; pero en los demás predicamentos no puede decirse que sean substancias.

D. — Ya me has hecho patente que las formas sustentadas en la substancia compuesta son derivadas de la substancia simple, y me resolviste las dudas que tenía en ello; pero ¿qué me dirás si te dijera que la substancia simple, como el alma, no tiene forma en sí? Y si tú me objetaras a base de las formas implantadas en la esencia del alma, te contestaría que estas formas son accidentes que atraviesan la esencia del alma como las formas de la luz por el aire y no son estables en su substancia ni alteradoras de su esencia; estas formas no tocan al alma sino desde la materia compuesta; pero cuando se le opone, une sus lineamientos con ella e imprime en ella sus figuras a causa de la sutileza de la substancia del alma en sí, y pasan por ella como el paso de las formas reflejadas en los cuerpos pulidos sobre los mismos cuerpos, y no siendo esenciales estas formas en los mismos cuerpos,

sino accidentes que se hacen en ellos, esto rechaza que estas formas sensibles sean derivadas de las substancias espirituales.

M. — Presenta esa oposición y declárala ampliamente, para que pueda seguirla la respuesta.

D. — Puesto que toda ciencia y razonamiento no derivan sino a partir de los inteligibles simples, que son diez géneros, por esto debe de ser que todo lo que en el alma se imagina y por lo que se habla, esté compuesto de estos simples intelectivos, según sus varios modos de unión y de los órdenes de composición a partir de las diferencias, de propios y accidentes, y porque conocer estos inteligibles simples consiste en que la forma de cada uno de ellos subsiste en el alma porque el alma es su sujeto, como la materia lo es de sus formas, la ciencia, por esto, se sigue de esto, que el conocimiento es la generación y la subsistencia de todas estas formas en el alma y de ahí la conjunción y división de ellas por diferencias, propios y accidentes; luego por esto son semejantes a los accidentes que están en la substancia que discurren por ella y se suceden en ella, y siendo esto así y que los intelectos simples, de cuya unión brotan los conocimientos y desde los que se construye el lenguaje, fueren recogidos de la materia natural y de sus accidentes, esto es, de la substancia que sostiene los predicamentos, y que el orden del alma está sobre el orden de esta materia, y lo que se entiende de la ciencia, esto es, la inherencia de las formas sensibles, esto es, de los accidentes que subsisten en la substancia, y la atracción de ellos por la fuerza imaginativa, y después la impresión de ellos y la percepción en el alma, debido a que se sutilizan y atenúan en las dos mansiones, esto es, en el sentido y en la estimativa; por lo que es manifiesto que el alma no tiene en sí conocimiento propio ni formas esenciales, sino que es receptible de las formas cuando llegan a ella por su tenuidad y la simplicidad y sutileza de su substancia, y no llega a ella la ciencia sino cuando está sobre la materia y sus accidentes, y cuando su esencia se une con las formas de los accidentes y se pintan en ella primero las figuras de los accidentes y sus lineamentos por la presencia y el contacto, e imprimen en ella la impresión, por la que el alma percibe la certeza de las mismas formas que fueron impresas en aquélla con la impresión de las formas sensibles en el sentido y con la percepción de ellas por el alma cuando obran en ella; luego por esto pasan sobre el alma de paso y

no permanecen en ella adheridas a su ser cuando obran en ella; y porque toda forma de las formas de los accidentes es divisible en sí, porque es compuesta y no simple del todo, se dividen en la esencia del alma también, y se disgregan y se constituyeron separadamente cada una de estas formas en la esencia del ama, y por esto convino que la constitución de las mismas formas en la esencia del alma se llamara intelecto, porque en ella se entienden y en ella existen; y porque el alma es intermedia entre la substancia del intelecto y del sentido, debe, cuando se inclinare al sentido, debilitarse por ella la aprehensión suya que está en el intelecto, y del mismo modo cuando se distrae hacia el intelecto se le retira su aprehensión de lo que está en el sentido, porque cada uno de los extremos es opuesto al otro y dirigiéndose al uno se aparta del otro, con formas que pasan entre tanto por su esencia y se suceden en su substancia, no siendo esenciales en ella, como las formas sensibles que pasan por el sentido de la vista, que cambiando de unas en otras las pierde y no quedan existentes en él, y esto es lo que me parece acerca de las formas que tienen ser en el alma. Pero que estas formas sean esenciales en el alma y no separables de su substancia, necesita para su certeza de una larga exposición; comienza, pues, ahora por el fundamento que propusiste, esto es, que las formas sensibles tienen su ser en la esencia de la substancia simple.

38. M. — Si has entendido por todo lo dicho que has inducido que el conocimiento de lo inteligible está fuera de la substancia del alma, esto es, que no aprehende por sí misma las formas inteligibles, no puedes hacer tal a causa de las pruebas que significan que el alma conoce por sí misma; y ahora recogeré brevemente las raíces de estas pruebas de este modo: Si la substancia del alma es receptible de la descripción de las cosas y de sus formas, están en ella en potencia, y si están en ella en potencia, es conocedora por sí misma. Además: Si el alma aprende las formas en sí misma, sin instrumento, están en ella en potencia. Además: Si los hombres tienen en común la aprehensión de algo de las cosas, el conocimiento está en su esencia. Además: Si los hombres aprenden algo sin enseñanza, la ciencia está en la esencia de ellos. Además: Si el alma prevee las cosas antes que sean, es conocedora por sí misma. Además: Si el alma es perceptora y senciente desde el principio del crecimiento del cuerpo, es conocedora por sí

misma. Igualmente las demás pruebas que significan esto mismo. Pero si quisiste significar que el conocimiento de lo sensible está fuera de la substancia del alma, esto es, que no puede aprehender las formas sensibles sin instrumento, acaso pueda esto acontecer de algún modo; esto es, no entendemos que las formas sensibles existan en la substancia del alma, sino que se le unen por instrumentos destinados para aprehenderlas, y aunque el alma puede aprehender fácilmente estas formas sin instrumento, por presunción, esto no se hace sino después que las aprehendiere con instrumentos. Y tampoco entendemos que estas formas existan en el alma, puesto que llegan a ella y las comprende, de la manera que subsisten en sus sustinentes, sino que entendemos que las formas sensibles están en el alma en potencia, y que estas formas son semejantes a las formas sensibles en acto, y por esto se juntaron y unieron con ellas, y lo que entendemos, cuando decimos que la forma sensible está en potencia en la substancia del alma, tiene por razón que la substancia del alma es receptible de las formas sensibles, y que las formas hechas sensibles están impresas en ella y unidas a ella; pero cuando dijimos que todas las formas sensibles se encuentran en potencia en la substancia del alma, no entendimos que cada una de estas formas se encuentre por separado en su substancia, tal como se encuentran en sus sustinentes corporales, sino entendimos que la forma del alma senciente es una forma simple, colectora en sí misma de todas las formas sensibles, y lo es, porque esta forma es capaz de sostener todas las formas sensibles en acto, cuando se le juntaren, estando en ella en potencia; por tanto, no debemos negar que muchas formas estén reunidas en una forma, de lo que ya hemos adelantado las pruebas. Lo que se dice de la forma de esta alma, es semejante a lo que se dice de la forma del alma racional y de la forma de la inteligencia, esto es, que la forma de cada una de estas substancias reúne todas las formas inteligibles, excepto que la forma de la inteligencia es más colectora de formas que la forma del alma, y cuando decimos esto, no entendemos que cada una de estas formas esté por separado en cada una de estas substancias, ni que las formas les vengan de fuera, sino que entendemos que la forma de cada una de ellas en sí es la forma universal, esto es, que en su naturaleza, y en su esencia aprehende toda forma y la sostiene. Tampoco podemos decir que todas las formas existan en la forma que las reúne, cual-

quiera que sea la forma, dentro de una de las formas de las substancias universales, a no ser que estas formas estén en potencia.

39. D. — Explícamelo más ampliamente todavía.

M. — Si la substancia simple aprehende muchas formas, no las aprehende sino por su forma; porque si la forma de la substancia simple aprehende muchas cosas, o las aprehende por lo que está en ella, o por lo que no está en ella; si las aprehende por lo que está en ella, entonces hay en ella muchas formas; si las aprehende por lo que no está en ella, no es imposible que las aprehenda otra substancia diferente de la substancia del alma, lo que es falso. Y también, porque si la forma de la substancia simple que aprehende las formas, las aprehendiera por lo que no está en ella, se impediría enteramente que entre esta forma y las formas que aprehende, hubiera armonía, pero si entre ellas no hubiera armonía no se unirían de ningún modo, porque la razón de la conveniencia entre las dos formas es que la forma de la substancia simple pueda recibir la forma que se una con ella, y que esté preparada para unirse con ella.

D. — Lo que has dicho con estos razonamientos no quedará ratificado hasta que establezcas que el alma tiene forma en sí; pero ¿cuál sería tu respuesta contra mí, si te dijera que alma en sí no tiene forma?

M. — La substancia simple, o tiene una forma que le es propia o no la tiene. No es posible que no la tenga, porque no tendría ser, puesto que todo el ser de la cosa procede de la forma. Y también, porque si la substancia simple no tuviere forma suya propia, no sería una especie diferente de otra, pues toda diferencia no es sino por la forma. Y también, porque no sería posible que aprehendiera alguna de las formas, porque no aprehende las formas sino por su forma. Pero si la substancia simple tiene forma propia, o será receptible de todas las formas, o de ninguna o de una; si fuere receptible de una sola forma en acto, no habría diferencia entre la forma de la substancia simple y la forma de la substancia compuesta, porque la substancia compuesta no es receptible más que de una forma, y la substancia simple es receptible de muchas; si no fuera receptible de alguna forma, la substancia simple no aprehendería algo de las cosas; pero la evidencia demuestra lo contrario; queda, pues, que la substancia simple aprehende todas las formas. Además: Puesto que la substancia

simple tiene forma, o es desemejante, o semejante a toda forma; si fuere desemejante a toda forma, no recibiría ninguna; si fuera semejante a toda forma, es receptible de toda forma, y si es receptible de toda forma, en ella están todas.

40. D. — ¿Por qué no es la substancia del alma como la substancia que sostiene los predicamentos, que juzgo despojada de todas las formas?

M. — El ser de esta substancia despojada de forma no está más que en el pensamiento, no en el ser; no decimos, pues, de la substancia del alma que no sea despojada de la forma según el pensamiento, sino de hecho y en el ser, porque no es imposible que se divida con el entendimiento la materia y la forma del alma, tal como es imposible de hecho y en el ser. Además, si alguno dijera que la substancia del alma no tiene forma, y por eso negara que estén todas las formas en ella y dijera que las formas pasan por ella, como pasan las formas por el espejo, aunque esto sea así, no invalidaría que hay semejanza entre la forma del alma y las que pasan por ella, porque ¿cómo puede hablarse de la composición de los instrumentos del alma, ni de qué modo el alma pudiera ser enseñada, si no hay en ella formas estables? De la misma manera, ¿qué podría decirse de la forma de la inteligencia, en la que están todas las formas por sí; porque ninguno puede decir que el saber las cosas de la inteligencia no sea algo esencial? Pues no se encuentra alguna vez la substancia de la inteligencia que no conozca algo; pero puesto que hay que conceder que la forma de la inteligencia es colectora de toda forma, y todas las formas están en ella de una manera más simple que en sí mismas, ¿por qué, pues, se niega que la forma del alma sea colectora de toda forma? salvo que en esto es de orden inferior a la inteligencia, porque la forma de la inteligencia es más perfecta y más clara que la forma del alma, y, sin embargo, estas formas están en la substancia del alma más sutilmente que en la substancia que sostiene las formas sensibles. Lo que, pues, debemos entender de la existencia de todas las formas sensibles en la forma del alma, es la unión de todas las formas en su forma, porque la forma del alma es en su naturaleza y en su ser esencia que reúne de modo esencial la esencia de toda forma, porque todas las formas están unidas en el concepto de forma, pues todas son formas, y por esto en el concepto las formas son una, y el concepto de forma está

unido con la forma del alma, porque ambas son formas, y las formas particulares, esto es, todas las sensibles, están unidas en la forma universal o colectora de todas las formas, y esta forma universal se une con la forma del alma; luego las formas que reúne existen en la forma del alma.

41. D. — Veo que no me dejas efugio para contradecir que todas las formas existen en el alma; ¿pero qué responderás a lo que te objeté, v. gr., que la ciencia que hay en la substancia del alma es adquirida a partir de los accidentes que se sostienen en la substancia compuesta, y estos accidentes no están esencialmente en el alma, porque la substancia del alma es de un orden más elevado que la substancia compuesta?

M. — Que la substancia del alma sea de un orden más elevado que la substancia compuesta, no obstaculiza la existencia de las formas en la substancia del alma, a la manera que están en la substancia compuesta, sino más bien resulta esto, que estas formas están en la substancia compuesta, dispersas y divididas, no unidas, y están en la substancia del alma conjuntas, no divididas, sino en unidad; pero mucho mayor es su unión en la substancia de la inteligencia, como te manifetaré cuando haya de tratar de la forma universal de la inteligencia, esto es, que en la substancia del alma estas formas son medias entre las formas corporales que se sostienen en la substancia compuesta, y entre las formas espirituales que están en la substancia de la inteligencia; señal, además, de ello, es que la substancia de la inteligencia aprehende el ser en todas las cosas, como la forma que une lo simple, esto es, los géneros y las especies, y la substancia del alma, aprehende el no ser, esto es, las diferencias, los propios, los accidentes, que se alcanzan con los sentidos, y por esto cuando el alma quiere saber el ser de la cosa, se junta a la inteligencia y se une con ella para adquirir por ella el ser simple, y habiéndose juntado el alma con la inteligencia, y habiéndose ensamblado, sus formas, igualmente se unen entre sí y se hacen una, y como el género exista en la forma de la inteligencia, porque el género es ser, y la diferencia exista en la forma del alma, porque la diferencia es fuera del ser y se superponga una sobre otra, a saber, porque el género que existe en la inteligencia se superpone a la diferencia que existe en la esencia del alma, entonces el alma percibe el ser de la cosa, porque se juntan los seres simples,

esto es, el género y la diferencia con su esencia, y entonces se completa para ella la ciencia del ser de la cosa, esto es, la definición.

42. D. — Explícame cómo es el ser de los nueve predicamentos, que son la totalidad de las formas sensibles, en la substancia del alma y de la inteligencia.

M. — Los nueve predicamentos sensibles que hay en la substancia compuesta tienen ser en ella corporal, dispersa, divididamente, como los alcanza el sentido en la substancia compuesta; y en la substancia del alma tienen ser más simple, porque están abstraídos de la substancia que los sostiene y tienen también ser en la substancia de la inteligencia, de una manera más simple, porque cada uno de ellos es definido en la substancia de la inteligencia con su definición propia; luego la forma de lo inteligible es contraria a la forma que existe en la substancia compuesta, porque aquélla es substancial pura y ésta corporal pura; pero la forma corporal no está fuera del concepto de la forma espiritual, porque la forma espiriritual es penetradora intrínsecamente de la forma corporal, y la forma animal es media entre una y otra forma, y es participante de uno y otro extremo, porque es espiritual, puesto que no es sustentada en substancia compuesta, y corporal porque es semejante en sí misma a la forma sustentada en la substancia compuesta, y como las formas sustentadas en la substancia compuesta deben estar en la esencia del alma con ser espiritual, así, de igual manera, estas formas deben estar en la esencia de la inteligencia de un modo mucho más espiritual e igualmente también todas estas formas, tanto espirituales como corporales, deben estar en el principio y origen de la forma, esto es, en la voluntad; esto es, porque lo que es, está en la esencia de la perfección y de la plenitud, y cada una de las substancias es materia sujeta a aquello que le es superior, y agente en lo que le es inferior; porque como la hyle es la fuerza que recibe las formas sensibles desde el alma, igualmente el alma es virtud recipiente y también hyle sujeta a la recepción de las formas inteligibles, y todo está preparado para recibir la forma de la voluntad. Pero lo que tú pensaste, esto es, que el alma, cuando se inclina a la inteligencia aprehende lo que está en ella y cuando se inclina a la materia corporal, aprehende lo que está cerca de ella, así es como lo piensas, y esto es, porque cuando el alma se inclina a la materia corporal, aprehende las formas que en ella se sostienen con

una aprehensión corporal en acto y las aprehende en sí misma con aprehensión espiritual en potencia; y cuando se eleva a la inteligencia, las aprehende con aprehensión inteligible, esto es, con el conocimiento de su definición y lo que son; pero esto no obliga a que el tránsito de las formas por el alma sea como el de la luz por el aire, esto es, que no le sean esenciales, como has pensado. Porque si las formas no fuesen esenciales al alma, no se unirían con ella ni saldrían a efecto; y de lo que recibirás una señal de la certeza de lo que te dije de estas formas, es de que la substancia del alma recibe en sueños, de modo animal, esto es, representativamente, imaginariamente, la forma inteligible procedente de la substancia del alma y, después del sueño, el alma las siente corporal y materialmente; según este ejemplo, consideraremos el ser de todos los inferiores en el superior, hasta que se llegue a la materia primera que lo sostiene todo; pero esto te lo explicaré cuando trate de la materia primera universal y de la forma primera universal.

43. D. — Ya es claro para mí estar necesariamente las formas sensibles en la substancia simple, y está resuelta cualquiera duda acerca de ello, v. gr., cómo existen las formas sensibles en la substancia del alma, y cómo debía estar en ella la existencia de estas formas a causa de que la substancia del alma es aprehensora de ellas y cómo es la existencia de muchas cosas en una; igualmente está resuelta la duda de si la existencia de las formas sensibles e inteligibles que pasan por el alma, era como el paso de la luz por el aire, y queda establecido lo primero que dijiste, a saber: Que las formas sensibles, que hay en la substancia compuesta, son impresas por las substancias simples, y esto es claro para mí según la síntesis; pero antes me prometiste que me explicarías esto mismo por vía analítica, esto es, analizando las mismas impresiones impresas por cualquiera de las substancias simples en la substancia compuesta y por algunas de las substancias simples en otras, para que por esto se me manifieste la cuantidad y la cualidad de las substancias simples; comienza, pues, a manifestarlo.

M. — Comenzaré ahora a investigar el conocimiento del existir de las substancias simples según el modo de imprimir unas substancias en otras, según el orden del análisis, aunque esto ya sea manifiesto según la regla de la síntesis; pero primero te pregunto dos cosas que necesitas para la inteligencia de este capítulo.

D. — ¿Cuáles son?

M. — ¿Concedes que el cuerpo en sí mismo está quieto y no tiene acción en sí?

D. — No diría otra cosa, si no viera a cuerpos simples, como el fuego, el aire y el agua, moverse cada uno en el lugar.

M. — Puesto que no es el movimiento de cada uno de ellos debido a que son cuerpo, sino a causa de las cualidades que tienen con sus cualidades, sabes por esto que sus movimientos no son causas que impidan que el cuerpo esté quieto en sí y no tenga acción.

D. — ¿Cuál es la prueba de que los movimientos de los elementos no son debido a que son cuerpos?

M. — Si los movimientos de los elementos fueran debidos a que son cuerpos, no serían diferentes.

D. — ¿Eso por qué?

M. — Si derivasen de la esencia del cuerpo, su movimiento no sería más que uno, porque el cuerpo es uno.

D. — ¿Por qué el cuerpo uno no se mueve con movimientos diferentes?

M. — Porque los diversos movimientos no son sino de diversas esencias.

D. — ¿Por qué?

M. — Porque un movimiento depende de una esencia, y no debe separarse de ella sin su destrucción e igualmente no debe tener lugar el segundo movimiento sin la remoción del primero.

D. — Ya he entendido por esto lo que dijiste de que los movimientos de los elementos no son debidos a que son cuerpo, y ya es cierto para mí que el cuerpo en sí está quieto y no tiene acción; ésta es una de las cosas que me preguntaste; ¿cuál es la segunda?

M. — Pregunto también si la acción necesita agente o no.

44. D. — Puesto que la acción es accidente no existente por sí, preciso es decir que tiene agente, por el cual tiene subsistencia y ser.

M. — Luego es preciso conceder que las acciones que hay en el cuerpo tienen un agente fuera del cuerpo.

D. — No puede ser de otro modo.

M. — El cuerpo es un compuesto continuo de partes; luego es preciso decir que tiene un agente que lo hace continuo y compositor de sus partes.

D. — Así es.

M. — La composición y retención no son sino por el movimiento de las partes del compuesto y la atracción de unas por otras y después por la retención de cada una de ellas en el lugar donde la llevó la moción y la atracción.

D. — Así es.

M. — Luego debe de haber una esencia además del cuerpo, cuya propiedad sea atraer y retener absolutamente las partes del cuerpo.

D. — Es necesario; pero explícame que el cuerpo es un compuesto de partes, con clara demostración.

M. — Que sea el cuerpo compuesto de partes, se sabe según el modo de la diferenciación de ellas por el pensamiento, según el modo de su división en siete partes, y según su división en substancia, medida y figura, y porque se encuentra teniendo profundidad en aquella parte que es opuesta a su movimiento natural.

D. — Explánalo más, aunque esto sea suficiente.

M. — La relación entre el cuerpo disperso y tenue y el cuerpo concentrado y espeso es casi igual que la relación entre la substancia inteligible y la substancia sensible; la densidad del cuerpo es por la conjunción y constricción de muchas partes, y en esto está la aclaración que me pediste.

D. — Ya lo entendí y aprendí, que hay aquí otra substancia componedora y conjuntora de las partes del cuerpo simple.

M. — ¿Qué se sigue de esto?

D. — De esto se sigue que esta substancia sea la que readuna las partes de los diversos cuerpos, y las retiene, como se readunan y se retienen los elementos en las piedras, hierbas y animales.

M. — Mira también las hierbas y los animales, y en ellos encontrarás la acción de esta substancia más enérgica y manifiesta.

D. — Explícame esto con más amplitud.

M. — ¿No ves que cada uno de los vegetales y animales tiene necesidad de materia con la que recupere lo que se ha disipado de él? Y que también por esto necesita una fuerza que atraiga las partes de esta materia y las coagule con las suyas, esto es, con las partes del cuerpo, y de nuevo tiene necesidad de tener la virtud que retenga las partes cuando se coagulan; igualmente tiene necesidad de una virtud que convierta las partes de la materia y que asimile estas partes con

las que se juntan, y entonces tiene necesidad de una virtud que expela al exterior lo superfluo de la materia; luego, según esto, debe haber en los vegetales y en los animales una substancia que realice estas operaciones por estas virtudes.

D. — Así es; ¿pero qué necesidad hay que me compele a decir que estas operaciones se hacen por una substancia, no por diferentes, y por muchas virtudes, no por una?

M. — Si estas operaciones se hicieren por muchas substancias y no fuera posible que una de ellas fuere más alta y perfecta que otra, no siendo así sus operaciones, sabrás entonces por esto que la substancia eficiente de ellas es una. Y también porque estas operaciones son del mismo género, v. gr., porque la atractiva es del mismo género que la expulsiva y digestiva, y la retención es reposo del movimiento.

D. — Ya es evidente que estas operaciones se hacen por una substancia; pero demuéstrame que se hacen con diferentes virtudes.

M. — Si fuera una la virtud de esa substancia, su operación no sería más que una.

D. — ¿Eso por qué?

M. — Porque el ser de las acciones depende del ser de la virtud, y también porque alguna de estas operaciones es anterior a otra.

45. D. — Ya es evidente para mí que la substancia que compone las partes de los vegetales y de los animales es una, y que las operaciones que en ellas se efectúan son de las virtudes con que esta substancia ejecuta sus operaciones naturales, ¿pero qué responderías al que diga que estas operaciones se hacen por los cuatro elementos?

M. — Ya se dijo antes que el cuerpo en sí está quieto y no tiene acción.

D. — Así es para los cuerpos de los elementos. Pero, por ventura, ¿es lo mismo de las cualidades?

M. — Puesto que las cualidades necesitan de motor, sabes por esto que no son agentes por sí mismas.

D. — Ya he adquirido el conocimiento de que existe una substancia que compone las partes del cuerpo simple y compuesto, y es retinente de ellas, y es manifiesto que la substancia que obra en ambos cuerpos es una, porque las operaciones de uno y otro son del mismo género, y también que las fuerzas de esta substancia son diversas a causa de la diversidad de operaciones.

M. — Bien lo has entendido; pero de esto ¿qué se sigue también?

D. — Se sigue que existe una substancia universal que compone y retiene las partes del cuerpo universal.

M. — ¿Por qué es necesario esto?

D. — ¿Por qué es necesario? Para que el cuerpo universal sea semejante al cuerpo particular simple y al cuerpo particular compuesto de elementos, en el concepto de composición y retención. Luego su agente, en concepto, debe ser uno.

M. — Está bien; pero ¿qué se sigue también de lo dicho?

D. — De esto se sigue que esta substancia universal, agente en el cuerpo universal, es la que atribuye a la substancia particular, agente en el cuerpo particular, su esencia y su virtud; luego la substancia particular corresponde a la substancia universal, y la operación particular a la operación universal.

M. — Luego, cuando fuere encontrada alguna de las acciones particulares de la substancia particular manifiesta en los cuerpos particulares, a partir de la substancia particular ¿no es necesario también que se encuentre la acción universal manifiesta en el cuerpo universal a partir de la substancia universal, según la primera consideración?

D. — Paréceme que me indicas por substancias universales las que antes llamaste tres almas e inteligencia, y se significan por substancias particulares las que hay en los vegetales y animales.

M. — No quise otra cosa; ¿pero es preciso o no?

D. — Cuando me fijo en que el cuerpo particular necesita del cuerpo universal, e igualmente la naturaleza particular necesita de la naturaleza universal, porque por ella es su ser y su existencia, veo que, según esta consideración, las almas particulares deben tener necesidad de las almas universales y de la inteligencia universal, porque por ellas es su ser y su existencia.

M. — Añadirás también a esto un conocimiento cuando adviertas que de ellas el superior da al inferior.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Porque las substancias inferiores visten la luz de las más elevadas, y todo viste la luz del primer hacedor excelso y santo, según se ha manifestado cuando hablamos de la emanación de las substancias de unas en otras.

46. D. — Declárame la impresión de las más altas de estas substan-

cías en las inferiores, y declara diseños y figuraciones que tienen unas de otras, según el orden analítico, como me prometiste.

M. — No ves tú en los vegetales el movimiento de crecer, de alimentarse y de engendrar, y por esto atestiguarás la substancia que obra este movimiento, esto es, el alma vegetativa, como atestiguas por la composición de las partes del cuerpo y la retención de ellas la substancia que esto hace, esto es, la naturaleza.

D. — Es claro que así es.

M. — También considerarás igualmente el movimiento de la mudanza en los sentidos y el movimiento de pensar, de conocer y de raciocinar, y atestiguarás por esto que hay substancias que obran estos movimientos, esto es, el alma animal, el alma racional y la intelectiva.

D. — ¿Cuál es la razón que define que la substancia que obra estas acciones no es una, y que una de las substancias que están en el hombre difiere de la otra?

M. — Porque algunas de ellas se encuentran separadas de las otras, porque si fueren una substancia no se singularizaría la hierba creciendo, ni los animales con la sensación y el movimiento, ni los hombres con el pensamiento y conocimiento.

D. — Ya es manifiesto para mí que las substancias difieren unas de otras según el modo de que antes me hablaste; pero manifiéstame cómo es la atribución de unas a otras, y patentízame el modo con que que las operaciones de estas substancias son de un género y semejantes entre sí.

M. — El conocimiento de la impresión de estas substancias de unas en otras, se divide en dos modos: uno el conocimiento de la acción y de la pasión; segundo, el conocimiento de la causa de la acción y la pasión; ¿por cuál de ellas preguntas?

D. — Pues que al presente mi objeto es conocer el ser de estas substancias, y cómo deben ser unas a partir de otras, no tengo ahora que ocuparme sino de la ciencia de la pasión, pues veo que la explicación de la causa de la pasión es asunto más elevado y digno que la discusión presente.

M. — Cierto que así es; pero prepárate ahora para entender lo que preguntaste después de la fijación de los principios que han de establecerse.

D. — Ya me prepararé a eso; pero ¿cuáles son los principios propuestos?

M. — Uno de los principios que han de establecerse es que sepas que siendo semejantes dos cosas en algún concepto y participantes de él, aunque este concepto fuere distinto en una que en otra, sin embargo, debe ser uno; v. gr., el ser del calor en el fuego y en el aire su vecino, por ventura, ¿no debe ser el calor que está en el fuego el que está en el aire, aunque desemejantemente?

D. — No debe ser de otro modo.

M. — Luego no es absurdo que se diga que el calor que está en el aire es del calor que está en el fuego, pero se debe decir que ha sido impreso por él.

D. — Es lo que dices.

M. — Puesto que encontraste substancias y operaciones de ellas diversas en un modo, y que convienen en otro, debes saber que es uno el concepto en que convienen.

D. — Así es.

M. — Si alguna de estas operaciones es más perfecta que otra, ¿acaso lo más perfecto no debe ser causa de lo otro?

D. — Así debe ser.

M. — Luego cuando encontrares operaciones naturales que son del mismo género que las operaciones del alma vegetativa y semejantes a ellas y que las operaciones de la naturaleza son menos que las operaciones del alma crescible, ¿acaso no debes conceder que el alma vegetativa es causa de la naturaleza?

D. — Preciso es, no sólo en el alma crescible y la naturaleza, sino también en todas las substancias.

M. — Oye, pues, ahora la explicación de cómo las operaciones de estas substancias son de un género y semejantes entre sí, para que conozcas por esto la generación de unas a partir de las otras.

D. — Oigo y deseo oír, porque no vi esta sentencia en ninguno de los sabios, y creo que nada es más útil y eficaz para llegar al perfecto conocimiento de este capítulo.

M. — ¿Por dónde sabes eso?

D. — Porque habiendo encontrado las acciones de estas substancias bajo un género y semejantes entre sí, y apoyándome para levantarme de lo inferior a lo superior por la semejanza que hay entre ellas,

me fue posible llegar al más alto extremo ser, y encontré entonces al principio del movimiento.

M. — Es verdad; pero conoces también la causa que nos ha precedido, esto es, la causa de la acción y la pasión, y viste allí las ordenaciones de las operaciones y has contemplado que todas las cosas obedecen al mandato divino, y viste que la bondad es la que mueve todo aquello.

47. D. — Acaba ya, buen doctor, de declarar lo que me prometiste en este capítulo profundo, y el dador de toda bondad te lo pague.

M. — ¿Cuál es la acción que se sabe salida de la naturaleza?

D. — Atraer y retener, mudar y arrojar.

M. — ¿Cuál es la acción del alma vegetativa?

D. — Crecer y engendrar.

M. — ¿Qué es crecer y qué es engendrar?

D. — Engendrar es procrear de sí una cosa semejante; crecer es mover las partes vegetativas del centro a los extremos.

M. — Luego atraer y arrojar es mover las partes del alimento de lugar, con opuesto movimiento; luego deben estar bajo un género, con el movimiento de las partes vegetativas del centro a los extremos.

D. — Así debe de ser.

M. — Mudar es transformar el cuerpo del alimento de su forma y asimilarle a la forma de lo que es alimentado; luego también esta acción debe ser del mismo género que engendrar.

D. — También eso debe ser así.

M. — Ya que esto es así, una de las substancias que obra estas acciones debe imprimir en la otra alguna de sus fuerzas, por la que obra lo que obra.

D. — Así debe de ser.

M. — Lo que es más perfecto obra en lo menos perfecto e imprime en él.

D. — Así es.

M. — La acción de la naturaleza es menos que la vegetativa.

D. — ¿Qué prueba hay de esto?

M. — La prueba de esto es el movimiento del alma vegetativa dentro del cuerpo en todos sus extremos y que no es así en la naturaleza. Y también que aquello en lo que la naturaleza solamente obra, no es tan perfecto como aquello en lo que obra el alma vegetativa.

D. — Ya he entendido de ti que estas acciones son de un solo género; ¿pero qué entiendes de la fuerza retentiva en el alma vegetativa?

M. — La retención es el descanso del movimiento y su debilidad.

D. — ¿Cuál es la señal de ello?

M. — Señal de ello es que el movimiento es más fuerte que el reposo; luego, cuando hubiere movimiento, habrá fuerza, y cuando reposo, debilidad.

D. — ¿A qué llegamos con este raciocinio?

M. — Llegamos a que el alma vegetativa opera en la naturaleza, porque es más perfecta que ella y más fuerte.

48. D. — Ya me has hecho ver la acción del alma vegetativa en la naturaleza, y me es manifiesto cómo sus acciones son del mismo género; muéstrame también la acción del alma sensible en el alma vegetativa y cómo son sus acciones del mismo género.

M. — ¿Cuál es la acción del alma sensible en el alma vegetativa?

D. — Mover las partes vegetativas a los extremos.

M. — ¿Cuál es la acción del alma sensible en el animal?

D. — La sensibilidad y el movimiento.

M. — ¿No deben ser ambos movimientos de un mismo género, puesto que propio de cada uno de ellos es el mover el cuerpo en el lugar?

D. — Así debe ser.

M. — Puesto que el mover del alma animal es mover todo el cuerpo y cambiar enteramente de un lugar a otro, y el mover del alma vegetativa es mover las partes del cuerpo sin mudarse del todo de un lugar a otro, ¿no es preciso que la acción del alma animal sea más fuerte que la de la vegetativa?

D. — Así debe de ser.

M. — Y también porque el alma animal supera a la vegetativa, debido a que el alma animal se junta con las formas de los cuerpos que convienen con ella en sutileza, de cerca o de lejos, y las saca de sus formas corporales; pero el alma vegetativa se junta con la esencia de los cuerpos, porque conviene con ellos en densidad, y esto es solo de cerca y de modo continuo.

D. — Así es.

M. — Luego el alma animal debe ser agente en la vegetativa, porque es más perfecta y más fuerte.

D. — Así debe ser.

M. — Por la consideración de lo que te he mostrado en estas tres substancias, lo mismo habrá que decir del alma racional y de la inteligencia, y para no malgastar palabras y darlo a conocer, abreviaré lo que haya de decir sobre el tema.

D. — Abrévialo, pues, e indícamelo en totalidad, como acostumbras.

M. — La acción del alma animal es sentir las formas de los cuerpos densos en el tiempo, mover de lugar, emitir y modular sonidos sin un orden que entrañe significación; la acción del alma racional es sentir las formas sutiles de los inteligibles, moverse en los inteligibles en el no tiempo y en el no lugar, y emitir y modular sonidos con un orden y una relación que entrañan significado; la acción de la inteligencia es la aprehensión de todas las formas inteligibles en el no lugar y en el no tiempo, sin investigación y sin trabajo, y sin ninguna otra causa más que su esencia, que está llena de perfección.

D. — ¿Qué señal hay de que la substancia de la inteligencia está sobre la substancia del alma racional?

M. — Antes debes inquirir cuál es la señal de que la inteligencia sea substancia; pero esto es ajeno del lugar en que estamos. Con todo, la señal de que la substancia de la inteligencia está sobre la substancia del alma racional, es la misma por la que el alma racional está sobre el alma animal y el alma vegetativa. Y también es prueba de ello que el alma racional aprehende lo extrínseco y la inteligencia la esencia, pero la esencia es más simple que lo extrínseco, luego la forma de la inteligencia es más simple que la forma del alma.

49. Puedes ver, pues, si has entendido, la acción de la inteligencia en el alma racional, y la acción del alma racional en el alma animal, y de qué modo las acciones de estas substancias caen bajo un género y son semejantes.

D. — Me parece que ya lo he captado a través de ti, pero te manifestaré lo que entiendo.

M. — ¿Dime, pues, cómo es?

D. — Encuentro que la substancia de la inteligencia es más sutil que las substancias inteligibles y más perfecta que ellas, y hallo que

ella sostiene toda forma, se aproxima a toda cosa, percibe y conoce toda cosa; he hallado también que el alma racional es más inferior a aquélla en esto, ya que el alma es la sostenedora de algunas formas, y no se aproxima a toda cosa ni conoce toda cosa. Igualmente hallé que el alma sensible es inferior en esto al alma racional, y porque las acciones de cada una de estas substancias son de un mismo género y semejantes, aprendí que lo más perfecto y fuerte de ellas es causa agente en las más débiles e imperfectas, como ya se ha dicho de las demás substancias.

M. — Bien lo has entendido; ¿pero qué se sigue de esto?

D. — De esto se sigue que lo que está en las substancias inferiores está también en las superiores, pero no que lo que esté en las superiores esté en las inferiores; así el crecimiento y la generación están en el animal, pero la sensibilidad y el movimiento no están en la vegetal, y así también la sensibilidad y el movimiento están en el alma racional, pero la racionalidad y el conocimiento no están en el alma animal, y me parece que este concepto sirve hasta para la ciencia de la materia universal y de la forma universal que reúne toda forma, por lo que se sabe que las substancias, cuanto más superiores fueren, tanto más colectoras serán de todas las formas, y más comunes y comprensivas, por donde se llega a la materia primera universal que lo sostiene todo.

M. — Menester es que lo fundares en el conocimiento de las acciones de algunas de estas substancias en otras, como acostumbramos en esta discusión.

D. — ¿Qué entiendes por eso?

M. — Entiendo que debes concentrarte en la demostración de la existencia de estas substancias, escudriñando las fuerzas de cada una, determinando las operaciones de cada una, comparando sus acciones con las de las demás y distinguiendo las impresiones de unas en otras, lo que tienen de común y de diverso y lo que de su inquisición se contiene en el género de las cuestiones lógicas, para que por esto te sea manifiesto el grado de semejanza y de generalidad que hay entre ellas, esto es, que son de un género; entonces te será patente la acción de unas en otras y conocerás la perfección de las unas desde la imperfección de las otras, y lo que debes saber, a saber, que entender las substancias simples y aprehender lo que es posible aprehender de

su conocimiento es el mayor descanso y la mayor dulzura del alma racional. Conforme a la base que tenga el alma sobre el conocimiento de aquéllas, su expansión en ellas, la aprehensión de sus formas y propiedades, el conocimiento de sus acciones y pasiones, así será su firmeza en el conocimiento de Dios y su aproximación a él. Sé, pues, solícito en la especulación de las substancias simples, y estudiosísimo principalmente de la substancia del alma y de la inteligencia, porque todo lo sostienen y en ellas están las formas de todas las cosas.

50. D. — Pues que me abriste la puerta para especular acerca de las substancias simples y me llevaste al camino que conduce a su conocimiento, volvamos a lo que estábamos, esto es, a probar la existencia de la materia y la forma en los inteligibles, como las probamos en los sensibles.

M. — Cuando estuviere establecido el conocimiento de la existencia de las substancias inteligibles, casi se te habrá manifestado la existencia de la materia y de la forma; pero párate en la especulación de estas substancias, y que el deseo no se adelante a las que siguen, porque según fuere tu aprehensión de su conocimiento, así será la aprehensión en el conocimiento de aquellas que siguen y viceversa.

D. — Ciertamente ya está certificado para mí que existen estas substancias, según el modo de considerar las diversas acciones y según el modo de la generalidad de estas acciones y su semejanza; pero deseo que me indiques ahora acerca de la totalidad de estas substancias la regla general que acreciente mi conocimiento en este capítulo.

M. — Mira a la más cercana a ti de las esferas sensibles y luego, por orden ascendente y tú encontrarás, que las esferas cuanto más altas, son de mayor cuerpo, de esencia más sutil, de acción más fuerte y de movimiento más simple.

D. — Ya lo he considerado y encontré lo que dijiste.

M. — Mira también el movimiento del cuerpo universal y atiende al de todas las esferas que estén bajo él.

D. — Ya atendí y encontré que todas se movían a causa del movimiento primero, por el que se mueve el cuerpo universal.

M. — Lo que ves del movimiento del cuerpo universal, ¿se hace por causa del cuerpo o por causa de otra cosa?

D. — Pienso que el cuerpo universal se mueve con este movimiento por sí mismo.

M. — ¿Es posible que los demás cuerpos que están bajo el cuerpo universal no se muevan por sí mismos como concediste, y el cuerpo universal se mueva por sí mismo?

D. — ¿Por qué no es posible?

M. — Si esto fuera posible, también lo sería que la esencia del cuerpo universal estuviera fuera de la esencia de los demás cuerpos que están bajo él.

D. — ¿Cuál es la señal de que las esencias de los cuerpos son una?

M. — Señal de ello es que tienen el movimiento en común.

D. — ¿Ves tú que lo común que tienen en el movimiento las esferas superiores y las inferiores, haga también que deba existir algo común en esencia?

M. — Atiende también a su permanecer y a su durar, que en esto está la diferencia.

D. — Si todos los cuerpos son movidos por el movimiento del cuerpo universal, ¿por qué los movimientos de estos cuerpos son diversos en clase, cuando el movimiento del cuerpo universal es uno y de una clase?

M. — Con esto se hace patente que el movimiento del cuerpo universal no es por sí.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Si su movimiento fuera por sí, no podría diferenciarse de él el movimiento de alguno de los cuerpos que por él se mueven, en la clase de su movimiento.

D. — ¿Ves que lo dicho acerca del movimiento del cuerpo universal, a saber, que no es por sí, no obliga acaso a decir que todo móvil tiene un motor y así hasta el infinito?

M. — La aserción de que todo móvil tiene motor y así hasta lo infinito, se destruye por el defecto de los móviles en el extremo inferior, por lo que impide que el movimiento sea por sí, y que todo movimiento sea causa del movimiento.

D. — ¿Qué dirías si yo, volviéndome atrás, dijera que el movimiento del cuerpo universal es por sí?

M. — Ya ha sido mostrada la falsedad de esto por lo anterior, y te lo manifestaré también más ampliamente por la diversidad de los cuerpos en el movimiento, en su ser y en su privación.

D. — Añade una explicación más manifiesta de ello.

M. — Si el cuerpo universal es movible por sí, debe ser juntamente movente y movible.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Porque una parte suya no puede ser solamente movente o solamente movible.

D. — ¿Por qué no?

M. — Porque ¿cómo una parte suya puede ser no movible, siendo movible por sí? Si, pues, fuera movible por sí, debería ser todo movible y todo movente, lo que es imposible.

51. D. — Ya me evidenciaste que es incongruente decir que el cuerpo universal es móvil todo por sí.

M. — También se seguiría que los movimientos de las partes del cuerpo no se seguirían de modo mutuo y que el movimiento primero no impulsaría al segundo, y que el paciente lo sería por un no agente.

D. — Ya es manifiesto para mí por cuatro modos que no es posible que el cuerpo universal sea móvil por sí; ¿pero hay algún otro por lo que se muestre?

M. — Ciertamente que hay otro modo a más de los propuestos, considerar que el cielo comenzó a ser y no es eterno.

D. — Yo aprendí eso de ti; pero si el cielo no es movible por sí, ¿es posible que sea movido sin intermedio por el primer motor?

M. — No creía que tú pudieras dudar que el cielo, que es la substancia que sostiene los predicamentos, se moviera sin intermedio por el primer motor por las pruebas lógicas que antecedieron, según los dos modos que propusimos por regla para encontrar que existen las substancias simples, esto es, el modo de considerar los caracteres del primer hacedor y los caracteres de la substancia que sostiene los predicamentos, y el modo de considerar las impresiones y las acciones de estas substancias en otras, y que la substancia que sostiene los predicamentos es de otra esencia de que emana, y así sabes, por esto, que esta substancia no emana del primer motor. Y digo también que si lo denso no se junta con lo sutil sino por un medio conveniente a entrambos extremos, y no recibe su impresión sino por intermedio, como el cuerpo humano no recibe la acción del alma racional sino por medio del espíritu animal, y como el hombre no recibe la inteligencia sino por medio del alma racional, y como la fuerza visible no se junta con los cuerpos sino por medio de la pupila y del aire sutil, y como el

alma universal no se junta con los cuerpos sino por medio del cielo, que es medio entre lo corporal y lo espiritual, se manifiesta igualmente por esto que entre la substancia que sostiene los predicamentos y el primer hacedor están las substancias medias.

D. — No dudo que queda establecido por la certeza de las pruebas que propusiste, que hay substancias medias entre la substancia que sostiene los predicamentos y el hacedor primero; quisiera que ampliaras el conocimiento del ser de estas substancias; desarrolla, pues, su declaración.

M. — ¿No dices que algo de lo sensible es superior a otro, y que lo superior de éstos está sobre lo inferior?

D. — ¿Por qué no he de decirlo?

M. — ¿Cuál es la causa de ello?

D. — La causa está en la lejanía de lo inferior respecto de lo superior, y por la que no es posible que sea de su clase.

M. — ¿No dices también que la substancia inteligible es superior y más sutil que la substancia sensible?

D. — No digo otra cosa.

M. — ¿No dices también que alguna substancia inteligible es superior y más sutil que otra?

D. — ¿Por dónde debe ser eso?

M. — Por donde algo sensible es superior y más sutil que otro.

D. — ¿Qué se sigue, pues, de esto?

M. — Se sigue esto que diré, a saber: Que si algunos de los cuerpos sensibles fueren más nobles que otros, y que lo que es superior de ellos es más noble que lo inferior, lo último de los que están en los superiores debe ser por eso más noble y fuerte, y el último en los inferiores el más vil.

D. — No debe ser otra cosa.

M. — Luego la relación del último de los superiores sensibles respecto al último superior de los inteligibles, debe ser la misma que hay del último de los inferiores sensibles al último inferior de los inteligibles, por lo que ya sabes que existen substancias simples medias entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos.

52. D. — Ya están certificadas las substancias simples según los modos que manifestaste. Pero ahora, acerca de ellas me ocurre esta duda

cuando considero nuestro dicho, a saber, que las formas sustentadas en la substancia que sostiene los predicamentos son impresas por las substancias simples y deducidas de ellas. Advierto que el entendimiento está pronto a percibirlo y no impide concederlo por las antedichas pruebas que lo demuestran; porque estas formas son accidentes, y no está vedado que sean deducidas de las substancias simples y unidas con ellas, como la irradiación de la luz del sol por el sol y su unión con los cuerpos; ¿pero de qué manera he de decir que algunas de las substancias simples fluyen de otras, y que la esencia de la substancia que sostiene los predicamentos fluye de la substancia simple que la sigue en orden?

M. — La esencia de las substancias simples no son sino sus fuerzas y sus rayos, éstos son los que caen y se derraman, y esto porque las esencias de cada una de estas substancias son definidas y determinadas, no extendidas hasta lo infinito; pero sus radios caen de ellas y exceden sus términos y límites a causa de la continencia de ellas, bajo el primer flujo que fluye de la voluntad, como la luz que fluye del sol en el aire, porque esta luz excede los límites del sol y se extiende por el aire; pero el sol en sí mismo no sale de sus límites, y como la fuerza animal fluye de la virtud racional, cuyo asiento es el cerebro, los nervios y los músculos, porque esta virtud penetra y se difunde por todas las partes del cuerpo; pero la substancia del alma en sí no es difusa ni extensa: del mismo modo alguna de las substancias simples extiende su radio y su luz y la difunde en lo que es inferior a ella, y, sin embargo, la substancia se retiene en su orden y no excede su límite.

D. — Luego, según esta aserción, lo que fluye de las substancias simples deben ser fuerzas y cualidades, no las mismas substancias.

M. — Te manifestaré que los rayos que fluyen de cada una de las substancias, no están fuera del concepto de substancialidad, aunque son fuerzas, porque son fluentes de ellas. Y digo que es necesario que la causa sea más digna que lo causado en el concepto de substancialidad. Y siendo esto así, toda la luz que fluye de lo superior a lo inferior, no debe ser digno del concepto de substancialidad, verdadera y perfectamente, en su relación a la substancia primera, que es causa suya, y según esta consideración, se dirá de estas substancias que son diversas en la verdad del concepto de substancialidad; luego lo más

elevado de ellas será más digno que lo inferior. Pero aunque lo inferior no sea igual a lo más elevado en el concepto de substancialidad, no está, sin embargo, fuera del concepto de substancialidad, porque fluye de esto la virtud, que es la substancia para lo que fluye de ella; luego la substancia inferior según un respecto es una fuerza para la substancia superior, de la que fluye, y es substancia, según otro respecto, para la fuerza que fluye de aquélla, y a causa de esto no está vedado que no fluya una substancia de otra substancia, cuando fuere substancia simple de la que fluya.

D. — Explícamelo con más amplitud.

53. M. — Es evidente, por sí mismo, que lo que fluye de otro es del mismo género que aquello de que fluye, aunque sea diverso en la disposición; y como la substancia simple es substancia fluente, lo que de ella fluye debe ser substancia también, aunque una y otra substancia sean diversas en la disposición. Y también, porque el flujo de una cosa no es de lo que es accidente de ella, no está vedado que la substancia fluya de la substancia. Además, la prueba de que el flujo de la cosa no es por razón de que el mismo fluente sea accidente, es que la cosa puede ser accidente y no es emanante y esto significa que la emanación no es sino a causa de la sutileza y de la fuerza de la luz. Y también, puesto que los accidentes, siendo más débiles que las substancias, prestan sus esencias, cuánto más deben las substancias conferirlas. Y también, puesto que la causa porque se veda que los cuerpos fluyan de los cuerpos, es porque la cantidad es la que impide que la substancia confiera su esencia a causa de la densidad de la cuantidad y de su delimitación; por eso, pues que las substancias simples no tienen cantidad, no está vedado que las substancias fluyan de ellas. Y también, porque las fuerzas y los accidentes que fluyen de las substancias, como la luz y el calor, y otros semejantes, no fluyen sino de las fuerzas y de los accidentes que se sostienen en las mismas substancias, no de las esencias de las mismas substancias; y te manifestaré con esto que todo deflujo es semejante a aquello de que fluye, y lo que nada fluye de otro no es semejante más que a sí; luego por esto, lo que fluya de la substancia simple, debe ser su semejante, esto es, substancia simple. Y también, porque si los más elevados no dieran sus esencias a los inferiores, no conferirían los más elevados a los inferiores su nombre y su definición; pero les confieren su nombre y

su definición; luego les dan sus esencias; pero, puesto que las substancias más elevadas dan sus esencias a las substancias inferiores y las esencias de ellas son substancias, está a la vista que las esencias adquiridas por las substancias inferiores de las superiores son substancias. Y también, que como las formas fluyen de las formas, también las substancias de las substancias.

54. D. — Hazme saber, puesto que se ha dicho del alma que ha defluido de la inteligencia, si está fuera de la esencia de la inteligencia o dentro de ella, porque si está fuera de la esencia de la inteligencia, entonces no ha defluido de ella, y si estuviere dentro de la esencia de la inteligencia, no hay diferencia entre las dos.

M. — El alma sale de la esencia de la inteligencia como la fuerza a partir de una cosa fuerte y no entra en su esencia; mas la salida de su esencia no impide que no fluya de ella, porque lo que fluye de algo sale de la esencia de lo que fluye y se aparta de ella, cuando fluye de ella; igualmente el alma defluye de la inteligencia y sale de la esencia de la inteligencia cuando fluye de ella, y la salida del alma de la inteligencia, como de la fuerza a partir de una cosa fuerte, no impide que el alma no sea substancia, porque la cosa defluida de la inteligencia es substancia en sí misma, aunque sea accidente en cuanto defluya de otra substancia.

D. — Mira que, si las substancias simples fluyen unas de otras, las más elevadas tienen que disminuir en sí, pues que las inferiores fluyen de ellas.

M. — Puesto que las substancias inferiores fluyen de las esencias de las substancias superiores, como sale la fuerza a partir de una cosa fuerte, no como sale la esencia desde otra esencia, por eso las esencias de las substancias más elevadas no deben disminuir por la generación de las substancias inferiores a partir de ellas, ni tampoco estas virtudes deben separarse de sus esencias, v. gr., las substancias inferiores, aunque hayan defluido de ellas, como el calor del fuego no disminuye ni se aparta de él, aunque genere el calor del aire que está cerca de él, y no sea este calor aquél mismo, porque el fuego puede apartarse, pero el calor permanece en el aire, ya porque son diferentes los dos sujetos, y porque el calor que llega al aire es diverso del que está en potencia en el fuego; e igualmente cuando se difunde sobre la tierra la luz del sol, el sol no disminuye en la luz que en su esencia se sos-

tiene, aunque aquélla fluya de éste y la luz difundida por la tierra no sea la misma que se sostiene en la esencia de aquél; señal de esto es, además, la diversidad de los sujetos y la diversidad de las luces en potencia y debilidad.

55. D. — Ya me es manifiesto que las fuerzas que defluyen de cada una de las substancias simples, aunque son las fuerzas y los rayos de aquello de que fluyen, también son substancias y están delimitadas, por la virtud de aquéllas en sí mismas, y porque fluyen de ellas otras fuerzas, con lo que queda resuelta la duda que en esto tenía; pero hazme saber algo acerca de lo que me viene a la mente, aunque no toque al presente asunto, esto es, puesto que encontré que las substancias simples, cuanto más descienden, se hacen más crasas y espesas, hasta hacerse corpóreas y delimitadas; y lo mismo sucede en las substancias compuestas, e igualmente también he hallado que la acción de unas en las otras es más manifiesta que la de otras en otras; luego ¿cómo puede ser que la virtud divina se debilite, se cambie y se corporalice, y que la acción del hacedor primero y santo sea más manifiesta en una substancia que en otra, siendo la virtud divina fin de toda virtud y complemento y perfección de todo poder y majestad?

M. — No es posible que se debilite la virtud divina, sino que, por el deseo que de ella tiene se irguieron las fuerzas e hicieron sombra en las cosas inferiores.

D. — ¿Por qué es eso?

M. — Porque toda virtud que fluye de otro es más fuerte en su entorno, luego la virtud que fluye del hacedor primero y santo debe ser más fuerte cerca de él, cuanto más esté junto a él, que respecto a lo que está más distante y lejos de él.

D. — Esta diversidad no conviene a la virtud de una cosa sino cuando no le fuere esencial, y también cuando fuere finita; la virtud del primer hacedor es esencial y no finita, luego no es posible que esta virtud sea más fuerte cerca que lejos de él; aquí también hay conceptos que ignoro, esto es, cómo es posible que algo pueda alejarse o aproximarse de lo infinito que no se comprende en lugar, sino que está en todo y todo igualmente en él.

M. — Verdad es que la virtud del hacedor primero y santo es esencial y no finita, y por la diferenciación de las formas en aumento

y decremento no debe por eso diferenciarse la virtud eficiente en sí misma, ni hacerse finita por ello.

D. — ¿Por qué no?

M. — Porque la recepción de la forma en la materia a partir de la virtud eficiente no es sino según la preparación de la materia para ello, porque si la materia se adaptase a la recepción de una forma perfecta sin diversidad, la virtud no le faltaría en eso.

D. — ¿Cómo, pues, dijiste que la virtud que defluye del primer hacedor, cuanto más cerca está de él, es más fuerte?

M. — Cuida de no volver la diversidad de la virtud a la esencia de la virtud, sino a la esencia de la cosa que recibe su acción.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Puesto que la materia que está más próxima al flujo de la virtud está más preparada a recibir su acción que otra más remota, la manifestación de la virtud en la materia más cercana debe ser más fuerte que en la materia más remota, y además este conocimiento no es del asunto presente, sino que se contiene en la ciencia de voluntad.

56. D. — Basta lo que precede para afirmar el ser de las substancias simples; pero recopila lo dicho y llévame compendiosamente a entenderlo.

M. — Si quieres imaginarlo juntamente, levántate de lo inferior a lo superior, y verás que es más sutil, más simple, más fuerte, más uno, esto es, si se tratase de materia, materia; si de forma, forma; si de movimiento, movimiento. Pon a lo visible como prueba de lo oculto, a lo compuesto, de lo simple; a lo causado, de la causa; porque cuando lo hicieres, llegarás al conocimiento de lo que buscas.

D. — Ya me has satisfecho respecto de este capítulo; pero ¿cómo imaginaré el orden de estas substancias, cómo es la existencia de unas en otras?

M. — Siempre debes poner las cosas sensibles como ejemplo de las inteligibles, y te será fácil imaginar las inteligibles.

D. — ¿Qué ejemplo he de poner del orden de las substancias inteligibles?

M. — Pon por ejemplo el cuerpo universal absoluto; pues así es como lo inferior es ejemplo de lo superior, porque habiendo contemplado la composición del cuerpo absoluto y el orden de sus partes, te será fácil el conocimiento del orden de las substancias simples.

D. — Declárame los términos del paralelismo entre las substancias simples y las partes del cuerpo universal.

M. — Pon la materia primera frente a la substancia que sostiene todas las formas del cuerpo, porque la materia es la que sostiene todas las formas, y pon la substancia de la inteligencia frente a la cantidad, porque la inteligencia tiene dos fuerzas, por cuya causa le afecta la división y ordena la substancia del alma frente a la figura que contiene la cantidad, ordena la substancia de la naturaleza frente al color, que es la última parte del cuerpo, como la naturaleza es la última de las substancias simples y todo color se hace por ella. De la misma manera que la visión, cuanto más penetre el color y llegue a la figura, a la cuantidad y a la substancia, más obscuro y oculto se le hace el ser por su sutileza, y cuanto más volviera y saliera de la substancia a la cantidad, de la cantidad a la figura, de la figura al color, más manifiesto se le hace el ser por su densidad, así, del mismo modo, cuanto más penetre el entendimiento aquello que está más allá de la substancia que sostiene los predicamentos, a saber, las substancias espirituales, hasta que llegue a la materia primera que está frente a la substancia, más obscuro y más oculto se hace el ser por su sutileza, y, por el contrario, cuanto más volviera de la materia y saliera a la substancia más cercana, más se declarará y manifestará el ser por su densidad; este ejemplo, que te he propuesto, te hará más fácil el conocimiento del orden de las substancias espirituales, según sus grados.

Y debes, en general, cuando quisieres imaginar estas substancias y de qué modo tu esencia está difundida en ellas, y cómo es comprensora de ellas, levantar tu entendimiento a lo último inteligible y purgarlo y limpiarlo de toda la inmundicia de lo sensible y sacarlo de la cautividad de la naturaleza y llegar con la fuerza de la inteligencia a lo último que te es posible aprender de la certeza de la substancia inteligible, hasta que casi la desnudes de la substancia sensible y te hagas cuasi ignorante de ella, y entonces, cuasi incluirás todo el mundo corporal dentro de tu esencia y lo pondrás como en uno de los rincones de tu alma, porque, cuando esto hicieres, entenderás la minoridad de lo sensible según la magnitud de lo inteligible, y entonces te vendrán a la mano las substancias espirituales, y puestas ante tus ojos, las considerarás comprensoras de ti y superiores a ti, y verás tu esencia como si tú fueras de la misma substancia, y juzgarás alguna vez

que seas alguna parte de ellas por tu ligazón con la substancia corporal, y otras juzgarás que eres todas ellas y que no hay diferencia entre ellas y ti por la unión de tu esencia con la suya, y por la adjunción de tu forma con sus formas.

57. D. — Ya cumplí lo que me mandaste y me elevé por los grados de las substancias inteligibles, y me paseé por sus lugares bellos floridos y encontré en su comparación los cuerpos sensibles en la última vileza e imperfección, y vi nadando en ellas todo el mundo corporal, como navecilla en mar y avecilla en aire.

M. — Bien has visto y bien has entendido; pero si te levantaras a la primera materia universal y te alumbraras con su sombra, allí verías lo más admirable de todo lo admirable; aplícate a esto y ama, que tal es el fin para el que el alma humana existe, y allí está la gran delicia y la mayor felicidad.

D. — Hazme saber si las fuerzas de estas substancias son finitas o infinitas, y si son finitas, cómo tuvieron el ser de la virtud infinita, y si infinitas, cómo procede de ellas algo finito en acto.

M. — La voluntad, esto es, la virtud que hace estas substancias, es finita en acto y no es finita en esencia, y siendo esto así, su efecto será finito; pero la voluntad no es finita en cuanto al efecto, sino porque la acción tiene principio y por esto sigue a la voluntad; y es no finita en cuanto a la esencia, porque no tiene principio, y, por el contrario, se ha de decir de la substancia de la inteligencia que tiene principio, porque es causada, y que no tiene fin, porque es simple y no temporal.

D. — Gracias te sean dadas; muéstrame de qué modo he de representarme la aproximación de estas substancias espirituales a las corporales, y la de las substancias espirituales entre sí, unas a otras.

M. — Repara en la aproximación de la luz al aire, la del alma al cuerpo, la de la inteligencia al alma, y la aproximación y ordenación de unas partes del cuerpo con otras, v. gr., de la figura y el color, la cantidad y la substancia, y considera por esto que la unión del accidente con el cuerpo, la del accidente con el alma y la del alma con el cuerpo, es signo de la unión de las substancias espirituales entre sí, e, igualmente, el aumento de unión, por el que el cuerpo se hace más sutil, es una prueba de lo mismo.

D. — Muchas veces he oído a los sabios llamar a estas substancias espirituales círculos y esferas y consta que la figura del círculo o de la esfera es propia sólo de los cuerpos.

M. — No lo extrañes, porque no llamaron a estas substancias círculos o esferas, sino porque unas son más elevadas y más contenedoras que otras.

D. — ¿Cuál es el concepto de esa altura y de esa comprensión?

M. — Como la comprensión de lo sustinente a lo sustentado, de la causa al efecto y del que sabe a lo sabido.

D. — ¿Puede encontrarse algún signo de esta comprensión en las substancias particulares, para que por él podamos aquilatar algo de ellas?

M. — Contempla la fuerza natural, porque la encontraremos comprensora del cuerpo, porque es agente en él, y éste sufre su acción y se reviste de ella; contempla igualmente el alma vegetativa y la encontrarás que obra en la naturaleza y la domina y hallarás que la naturaleza es comprendida por ella y paciente suya; contempla igualmente la inteligencia y el alma racional y hallarás a cada una encerrando lo que de estas substancias hay bajo de ellas, conociéndolo, penetrándolo y dominándolo, sobre todo, la substancia de la inteligencia por su sutileza y perfección; y por estas substancias particulares contrastarás de este modo que algunas de las substancias universales son continentes de otras, y todas de la substancia compuesta según este modo, a saber, como contiene el alma al cuerpo o la inteligencia al alma; esto es, que lo que es inferior de estas substancias está contenido en lo más elevado que lo sostiene y que lo conoce; también el alma universal sostiene todo el mundo corporal, e imagina y ve lo que en él hay, como nuestras almas particulares sostienen nuestros cuerpos, e imaginan y ven lo que hay en ellos; pero todavía mucho más la inteligencia universal, según su perfección, extensión, y la nobleza de su substancia; y por esto te será revelado cómo es la ciencia del primer hacedor excelso y santo respecto de todas las cosas, y cómo están fijas en su ciencia; sabrás también que como la esencia de la substancia corporal y su forma están frente a la esencia del alma espiritual y su forma, así, igualmente, la comprensión de la substancia espiritual está frente a la corporal, pues, como has oído muchas veces, lo inferior es ejemplo de lo superior, y pues que esto es así, es

manifiesto que lo que se entiende de la comprehensión de la substancia espiritual en relación con la substancia corporal, es que el ser de la substancia corporal está enclavado y contenido en aquélla, como el ser de todos los cuerpos se constituye y se contiene en el cuerpo del cielo, y que el retorno de la substancia espiritual a sí misma en perpetuidad y reposo, es como el retorno del cielo sobre sí mismo en translación y revolución.

58. D. — Añade alguna explanación a esto.

M. — Cuando quieras imaginar la fábrica del todo, esto es, el cuerpo universal y las substancias espirituales que lo contienen, considera la condición del hombre, porque de ahí sacarás ejemplo, esto es, que el cuerpo del hombre está frente al cuerpo universal, y las substancias espirituales que lo mueven frente a las substancias universales que mueven el cuerpo universal, y que lo inferior de estas substancias obedece a lo más elevado, por donde el movimiento llega hasta la substancia de la inteligencia, y entonces encontrarás a la inteligencia disponiéndolas y dominándolas, y a todas las substancias, que mueven el cuerpo del hombre, siguiéndola y obedeciéndola, y a ella percibiéndolas y juzgándolas.

D. — Ya me has revelado aquí el gran secreto y el concepto profundo, esto es, que el movimiento inferior de las substancias universales es a causa del movimiento de las superiores a ellas, y por esto es su servidumbre y obediencia, hasta que el movimiento llega a la substancia más elevada y así se encuentran todas las substancias sirviéndola, obedeciéndola, siguiéndola y moviéndose a su indicación, y me parece que el orden del alma particular sigue la disposición del mundo universal, y que si de esta discusión no se hubiera sacado más provecho, éste bastaría, pues contiene en sí el concepto de la acción y de la pasión universal, que son el fin último de la sabiduría.

M. — Bien has entendido, por lo que te he dicho, que las substancias inferiores sirven a las superiores; pero entiende además que éste es el camino para llegar a la felicidad perfecta y conseguir el verdadero contento, que es nuestro conato.

D. — Ya me has hecho patente en este tercer tratado que existen las substancias inteligibles, que ninguno fuera de ti pudo revelar, y yo he alcanzado su conocimiento como ninguno lo adquirió más que

yo, según mis alcances y el principio de indagar en este capítulo; comencemos, pues, en el cuarto tratado, a considerar la materia y la forma que es nuestro objeto, y evidénciame lo que me anunciaste, que en los inteligibles, como en los sensibles, no se encuentran más que materia y forma.

TRATADO CUARTO

De la investigación de la ciencia de la materia y de la forma en las substancias simples

1. MAESTRO. — Ya por lo que precede es manifiesto para ti que existen materia y forma en las substancias compuestas, y también te ha sido declarado, en el tratado anterior, que existen substancias simples, con las demostraciones necesarias; si deseas conocer que hay materia y forma en las substancias simples, haz memoria de lo que se ha dicho de las substancias compuestas, porque uno es el camino para hallar la ciencia de la materia y de la forma en unas y en otras.

DISCÍPULO. — ¿Cómo es eso?

M. — Si lo inferior emana de lo superior, todo lo que hay en lo inferior debe estar en lo superior.

D. — Pareces indicarme que las esferas corporales son a la manera de las espirituales, y que aquéllas emanan de éstas.

M. — Eso es lo que quiero decir.

D. — ¿Te parece que, si las esferas corporales tienen materia y forma, las esferas espirituales serán de modo semejante?

M. — Así debe ser.

D. — ¿Qué indicio hay de ello?

M. — Indicio de ello es que las substancias espirituales son comunes en la materia, pero diversas en la forma, puesto que siendo sus efectos diferentes no cabe duda de que lo sean sus formas y no es po-

sible que sus materias sean diversas, pues todas son simples y espirituales, y la diversidad no está sino en la forma y la materia simple en sí no tiene forma.

D. — ¿Qué responderías si te dijera que la substancia del alma es materia, y la substancia de la inteligencia forma?

M. — No es posible que la substancia del alma sea materia, porque es compuesta y porque la inteligencia es superior a ella y porque es agente; tampoco es posible que sea forma la substancia de la inteligencia, porque también es compuesta; señal además de esto es la comunidad de ellas en substancialidad con las demás substancias simples y su diferencia en sabiduría y perfección.

D. — ¿Qué dirías si te dijera que estas substancias no son más que materia?

M. — Si estas substancias fueran sólo materia, no se diferenciarían y serían evidentemente una, y nada harían, porque la materia de la cosa sería una, no diferente en sí, y porque las acciones son de las formas, no de las materias, lo que es patente en las cosas sensibles.

D. — ¿Quizá estas substancias no son más que formas?

M. — ¿Cómo es posible que las formas sean sostenidas sin quien las sostenga?

D. — ¿Por qué no, puesto que son substancias?

M. — Si estas substancias simples son una forma, ¿por dónde se hacen diferentes?

D. — Acaso son diversas por sí mismas.

M. — Si fueren diversas por sí mismas, nunca convendrían en nada.

D. — Que sean, pues, diversas en la perfección y en la imperfección.

M. — Si así en la perfección y en la imperfección fuesen diversas, debería haber aquí algo sustinente de la perfección y de la imperfección.

D. — Lo sustinente de la perfección es forma, y lo de la imperfección forma también.

M. — Luego las formas ya son materias, puesto que son sustinentes.

2. D. — Ya entendí, por lo antedicho, que las substancias simples están compuestas de materia y forma; pero explánalo más.

M. — También es imposible por esto que la substancia inteligible sea una sola cosa ni que sea dos materias o dos formas, luego debe ser materia y forma sólo.

D. — ¿Cómo puede ser que la substancia espiritual sea compuesta siendo espiritual?

M. — Puesto que el concepto de espiritualidad debe ser opuesto al de corporeidad y que este concepto intelectual debe estar sostenido por sí en otro que la delimita, entonces la substancia espiritual estará compuesta de la misma manera. Y también la división de la substancia espiritual en inteligencia y alma, y la división de la inteligencia y el alma en los cuerpos, y su separación de los mismos, es signo y prueba de la separación de la materia respecto de la forma, luego la relación de cada una de estas substancias simples en su separación de la substancia espiritual, será como la relación de la materia y de la forma simples en su separación de la substancia corporal. Y también, porque algo de lo espiritual es más simple y más perfecto que otro, lo que es signo de que, sobre la espiritualidad, que sigue al cuerpo, hay otra más perfecta.

D. — Cierto que si la espiritualidad fuera causa impediente de la separación, no podría el alma separarse de la inteligencia, ni que una fuese más espiritual que otra, luego la separación del alma respecto de la inteligencia es signo de que no es una la espiritualidad, y ya que no es una, se sigue la división y le alcanza la diversidad.

M. — Explanaré más esto y diré: Que así como algo de los cuerpos debe ser más simple que otro, y hay en ellos materia y forma más vecina a la espiritualidad y más simple, alguna de las substancias espirituales deben ser igualmente más simple que otra, y que haya en ellas materia y forma de simplicidad más fuerte y de mayor espiritualidad.

D. — Mucho me repugna imaginarme las substancias simples compuestas de materia y forma, y que haya entre ellas diversidad y diferencia, siendo todas espirituales y simples.

M. — Cuando te repugne imaginar que las substancias espirituales están compuestas de dos, considera su diversidad respecto de las substancias compuestas y la diversidad de ellas entre sí, y tendrás necesidad de conceder entonces las diferencias, por las que difieren de aquéllas y entre sí, y éstas son las formas que las constituyen.

D. — Aunque sea necesario conceder las diferencias de las substancias espirituales, a causa de las formas que las constituyen, ¿cómo será preciso conceder diferencias de formas estando ellas mismas en el extremo de la espiritualidad?

M. — Debes precaverte en este punto, porque aquí el error no es chico, y lo que debes pensar de las formas espirituales, es que todas son una forma y que no se diferencian por sí mismas, porque las cosas espirituales son puramente y no alcanza a ellas la diversidad sino por la materia que las sostiene, porque si fuere próxima a la perfección sería sutil, y la forma que en ella se sostenga estaría al límite de la simplicidad y de la espiritualidad y al contrario; toma como ejemplo de esto la luz del sol, porque esta luz en sí es una, y si encuentra un aire sutil claro, lo penetra y aparece de diverso modo que en un aire espeso y obscuro y lo mismo debe decirse de la forma.

3. D. — ¿Qué responderás si te dijere que una substancia espiritual no difiere de otra por la forma substancial, sino que le afecta la pasión por la diversidad de los cuerpos que su acción reciben, y que la diferencia sobreviene a su acción, no a la substancia en sí misma?

M. — No pensé que presentaras esta duda después de las anteriores pruebas para la fijación de la diversidad en las substancias simples, como si no fuera evidente para ti que la forma de la naturaleza es distinta de la forma del alma vegetativa y que la forma del alma vegetativa es distinta de la forma del alma sensible, ésta de la del alma racional y ésta de la de la inteligencia.

D. — Ya es evidente para mí la diferencia de las substancias simples; pero quizá alguna vez me asalte, acerca de ellas, alguna duda; ¿de qué manera podrías satisfacer a mi alma en lo que concierne a la diferencia de la substancia espiritual, cuando me encuentro tan extraordinariamente ávido al respecto?

M. — Cuando se te ofreciere esa duda, acuérdate de lo que hay en la substancia del alma, de los accidentes espirituales más estimados y dignos, y hallarás esos accidentes que mudan el alma de aquello que era, y se hace por ellos lo que no era por el advenimiento en ella de esta forma sutil, esto es, del accidente y cuando te hubieres representado este concepto, lo opondrás al concepto que te hace dudar, y lo expelerá y establecerá su contrario.

D. — Gran duda me asalta ahora acerca de la división de la subs-

tancia simple en hyle y forma, y de la diferencia de cada una de estas substancias de la otra, tanto que niego que sea posible dividir una cosa que es espiritual; dame una explicación suficiente para disiparla.

M. — Pon contra la primera duda la diferencia entre la substancia espiritual y la corporal y la diferencia de las substancias espirituales entre sí. Contra la segunda duda pon la diversidad del alma respecto de sí misma por los accidentes que se obran en ella; medita además que de cualquier cosa que percibiste por los sentidos o el entendimiento, no aprehendiste más que la forma que perfecciona su esencia; luego esta forma ha menester de un sustinente, para el que sea forma.

4. D. — Ya es patente para mí, por los modos antedichos, que la substancia espiritual consta de materia y forma; pero, ¿hay todavía alguna manera con que se esclarezca más?

M. — Por esto se demuestra más ampliamente que las substancias simples que son superiores a las substancias compuestas están compuestas de materia y forma, lo que he repetido antes frecuentemente, a saber, que lo inferior procede de lo superior y es ejemplar suyo, porque si lo inferior fuere de lo superior, el orden de las substancias corporales debe ser a la manera del orden de las substancias espirituales, y como la substancia corporal está distribuida en tres órdenes: el cuerpo denso, el cuerpo sutil, y la materia y forma de que consta; igualmente también la substancia espiritual en otro tres está distribuida: la materia espiritual que sigue a la substancia corporal, la substancia espiritual que es más espiritual que aquélla, y la materia y la forma de que están compuestas.

D. — Patentízame que lo superior tiene ser en lo inferior, con explicación clara que evidencie este concepto.

M. — Es señal de que todas las substancias y formas espirituales, es decir, sus esencias y sus acciones, tienen ser en las substancias corporales, el que todo lo que es común a la propiedad de las cosas se encuentra en ellas, y cuando lo superior de las propiedades se encuentra en lo inferior, ¿no debe lo que se encuentra debajo de ella encontrarse igualmente en ella? De manera general demuestra esto mismo lo que se ha dicho en los lógicos: que los superiores dan a los inferiores su nombre y su definición.

D. — Eso es evidente.

M. — Y lo manifiesta también que el entendimiento distingue las formas de los cuerpos, y esto es señal de que su forma conviene con todas las formas, como ya se ha mostrado por las pruebas propuestas, a saber, que las formas que se sostienen en las substancias compuestas defluyen de las substancias simples.

D. — Has declarado antes que no es posible que las substancias espirituales sean sólo materia ni sólo forma, ¿cómo he de tenerlas por simples, siendo compuestas de materia y forma?

M. — Ya te se hizo patente con lo antedicho; pero añadiré todavía una explicación, y diré que, puesto que no es imposible que un compuesto sea simple, tampoco lo es que un simple sea compuesto, porque el compuesto es simple para lo que le es inferior, y lo simple compuesto para lo que le es superior.

D. — Mira que puesto que la materia en las substancias simples es distinta de la forma que está en ellas, puede estar la materia sin la forma un solo instante, un abrir y cerrar de ojos o no puede la materia estar sin forma un solo instante; mas, ¿cómo será verdadera la diversidad de la materia y de la forma, si ninguna puede estar sin la otra un solo instante?

M. — Espera un poco, no te apresures a preguntar, hasta que hable de la materia universal y de la forma universal en sí.

D. — ¿De qué hemos hablado hasta el presente?

M. — ¿No fue tu investigación que en lo inteligible como en lo sensible no hay más que materia y forma? y también te demostré que las substancias inteligibles constan de materia y forma, porque diversas de un modo convenían de otro; también te mostré lo mismo de otros modos, y fue declarado falso que fueran sólo materia o sólo forma, y con esto adquiriste el conocimiento de que hay materia y forma en las substancias simples, y después definimos qué es cada una de ellas y consideramos cómo es la diferencia de la una de la otra, y entonces adquiriste el conocimiento de si eran y qué eran y cómo eran. Tú sacas por qué son de la cualidad de la materia y de la forma universal, porque no nos hemos ocupado en esta disputa ni de la materia universal ni de la forma universal, dirigida a no tratar más que de las materias de las substancias espirituales, y pusimos de ejemplo, para definir la materia y la forma de cada una de las substancias espirituales, la materia y la forma de la inteligencia particular, y te puse

esto por regla general para definir la substancia de la inteligencia universal, y de las demás substancias universales que están bajo ella.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Siendo la inteligencia particular compuesta de materia y forma, debe serlo también la inteligencia universal, y juzgamos en esto por la inteligencia particular a partir de la inteligencia universal, como juzgamos del ser de la inteligencia universal por el de la inteligencia particular.

5. D. — ¿Qué haremos, pues?

M. — Puesto que queda establecido que cada una de las substancias simples está compuesta de materia y forma, por donde se estableció que la inteligencia lo está también, se debe, pues, considerar la disposición de las materias de estas substancias universales, ordenar unas con otras y considerar igualmente el orden de las formas de estas substancias y colocar unas con otras, como hicimos con las materias y las formas de las substancias sensibles, hasta que, habiendo ordenado las materias y las formas de estas substancias inteligibles, y unido las partes de la materia espiritual y las de la forma espiritual, examinemos más adelante la ordenación de la materia espiritual con la materia corporal y la ordenación de la forma espiritual con la forma corporal, hasta que, habiéndolo hecho, unamos las partes de la materia y de la forma universales, y hecha esta unión, consideremos luego a cada una de ellas conjuntamente.

D. — Justo es lo que crees; pero acaba de decirme lo que empezaste, de que ninguna propiedad afecta sólo a la materia, sino a la materia y a la forma juntamente, y hazme saber si alguna materia tiene ser sin forma y después la recibe.

M. — ¿Qué objeto tiene la pregunta?

D. — Saber si la materia tiene o no ser por sí.

M. — Sabe al presente que la materia no puede existir sin forma, porque el existir de las cosas no es sino por la forma.

D. — ¿Qué señal hay de eso?

M. — Señal de ello es que el ser, o es sensible, o inteligible; el sentido y la inteligencia no tropiezan más que con la forma sensible o la inteligible.

D. — ¿Por qué causa?

M. — Porque las formas sensibles e inteligibles se interponen en-

tre las formas de la inteligencia y del sentido y las materias que las sostienen, y por ello no se juntan más que formas con formas, pues ellas son las que se juntan, las que se encuentran, concuerdan plenamente y son de un mismo género.

D. — Ya sabía eso; pero no te preguntaba por la esencia de la materia en la inteligencia, porque sabía que la inteligencia no aprehende las cosas sino por la conjunción de su forma con la forma de ellas; te preguntaba por el ser de la materia en sí misma, porque si el ser de las cosas, como dices, no es más que por la forma, ¿cómo será posible que se diga que tiene ser la materia?

M. — Párate un poco y no te apresures hasta que lleguemos a tratar de la materia universal únicamente, y hablemos de su naturaleza y de lo que es posible decir de ella, volvamos, pues, a donde estábamos, esto es, a que en los inteligibles no hay más que materia y forma; te diré, pues, que ya por lo que antecede te es manifiesto que lo inferior se deduce de lo superior, luego las esferas sensibles deben proceder de las inteligibles; luego también las esferas inteligibles, como las sensibles, deben estar compuestas de materia y forma, y ya se ha declarado en general que no es posible que las substancias espirituales sean, ni sólo materia, ni sólo forma, sino compuestas de la una y de la otra.

6. D. — Ya me es manifiesto de este modo.

M. — Te haré patente también, por segunda vez, esto de otro modo, porque las substancias inteligibles son una sola, idénticas de un modo y diferentes de otro; luego son iguales en la materia y diferentes en la forma.

D. — En verdad, ya me fue patente de ese modo.

M. — De nuevo te lo manifestaré de este otro: El creador de todas las cosas debe ser uno sólo y lo creado diferente de él; luego si lo creado fuera sólo materia o sólo forma, se asimilaría a lo uno y no habría intermedio, porque dos son después de uno.

D. — Si alguien dijera que la materia es una sola, o la forma una sola, ¿qué contestación darías?

M. — ¿Cómo será una la materia cuando está compuesta con la forma y se le allega la mudanza y la división, o cómo puede ser una la forma estando compuesta con la materia, y también se le allegue la mutación y la división?

D. — Ya es manifiesto para mí el ser de la materia y de la forma, según los modos que dijiste; ¿pero hay todavía otro por el que se manifieste con mayor amplitud?

M. — Bien puede manifestarse también por esto, porque las cosas ni en todo son diversas ni en todo semejantes, y porque todo lo inteligible se divide en dos, en forma y formado y porque el entendimiento no aprehende nada, sino lo que tiene materia y forma.

D. — ¿Cuál es la señal de que el entendimiento no aprehende más que lo que consta de materia y forma?

M. — Señal de esto es que lo último a que el entendimiento aprehendiendo llega, es a la aprehensión del género y de la diferencia, lo que es signo de que la materia y la forma son el fin de las cosas; y también el que, cuando el entendimiento percibe una cosa, la comprende y no la comprende más que porque es finita para él, mas las cosas no son finitas sino por su forma, porque la que es infinita no tiene forma que la haga una y la distinga de la otra, y por eso la esencia eterna es infinita, porque no tiene forma.

D. — Juzgo por tu dicho, que todo lo creado, por ser finito, tiene una forma que lo hace finito.

M. — Bien lo has entendido; pero entiende también que por esto la materia tiene forma, pues lo creado tiene que ser finito y no puede ser finito si no tiene forma; con esto entiende también que toda substancia inteligible tiene materia y forma. Y lo que más se corrobora en este capítulo es que, si la parte no está más que en el todo, todas las partes de las cosas son sin duda del todo, y pues que las partes son de materia y forma, el todo será también de materia y forma.

Y para que sea manifestado más ampliamente que todas las cosas se resuelven en materia y forma, diré: Todo lo que se resuelve, se resuelve en una raíz, o en más de una. Si se resuelve en una raíz, no hay diferencia entre él y el único hacedor. También es preciso que esta misma raíz sea sólo materia o sólo forma; si es sólo materia, no es posible que las formas se hicieran por ella, y si las formas no se hicieran, no tuvieran ser; si fuere sólo forma, no podría existir por sí, ni tampoco que las materias se hicieran por ella. Y, también, porque no puede ser que una misma cosa no sea o materia o forma, o ni materia ni forma; si fuere sólo materia o forma sólo, se seguirá lo

antedicho, y si no fuere ni materia ni forma, será el primer hacedor u otro que él; pero no es posible que sea el primer hacedor, ni tampoco otro que él, porque, salvo el primer hacedor, nada hay más que materia y forma. Si se resuelven las cosas en más de una raíz, o son dos, o más. Si son dos, no pueden ser más que dos materias sólo, o dos formas sólo, o una materia y la otra forma, o ni dos materias ni dos formas, mas no es posible que sean dos materias o dos formas, ni tampoco que sean no dos materias ni no dos formas; resta, pues, que sean una materia y una forma. Si fueren más de dos, esta multiplicidad se resolverá o no se resolverá en dos; si se resuelve en dos, dos serán las raíces; si la multitud no se resuelve en dos y fuera por naturaleza opuesta al dos, sería necesario que hubiera algo fuera del primer hacedor excelso y santo, que no fuera ni materia ni forma; pero después del primer hacedor, excelso y santo, no hay más que materia y forma.

Lo que también manifiesta que todas las cosas están compuestas de materia y forma es que el cuerpo que está situado en el extremo inferior está compuesto de materia y forma, porque es substancia que tiene tres dimensiones; y si todo lo que es, es continuo y extenso desde el extremo superior al inferior y el extremo inferior está compuesto de materia y forma, consta por ello que todo lo que hay desde el extremo superior al ínfimo, está compuesto de materia y forma.

7. D. — Ya es evidentemente manifiesto que en los inteligibles no hay más que materia y forma; todavía más, es evidentísimo que no hay más que ellas dos en todo lo creado.

M. — Ya con esto es preciso que te cumpla lo que te había prometido acerca de la ordenación de las materias y de las formas inteligibles unas con otras, para que por ello te se haga más manifiesto que los inteligibles tienen también materia universal y forma universal.

D. — Comiénzalo, pues.

M. — ¿Acaso no te ha quedado conocido que cada una de las substancias inteligibles consta de materia y forma.

D. — Ya me es conocido de muchos modos.

M. — Pero todas estas materias y formas inteligibles convienen en el significado de la materia y de la forma; se hacen, pues, universal, como ocurre en las sensibles, esto es, que si fueren materias particulares participantes del concepto de materia en lo que todas son

materias, aquello en que conciertan debe ser la materia universal; e igualmente si las formas particulares participan en el concepto de espiritualidad, en el que todas son formas, aquello en que conciertan debe ser la forma universal; luego en lo inteligible debe haber una materia universal que sostenga todas las formas inteligibles y una forma universal que igualmente sostenga todas las formas inteligibles y según la ordenación de las partes de la materia y de la forma en lo inteligible, con las materias y las formas en lo sensible, y la ordenación de unas con las otras, hasta que se haga de ellas la materia universal sensible y la forma universal sensible, y la materia universal inteligible, así, igualmente, será la ordenación de la materia universal inteligible con la materia universal sensible, y de la forma universal inteligible con la forma universal sensible y se harán ambas materias una materia y una y otra forma una forma; cuando conviniere la materia de los inteligibles con la materia de los sensibles y fueren una materia y la forma de los inteligibles con la forma de los sensibles, y se hagan una forma, ¿qué se seguiría de esto?

D. — Se seguiría lo que me anticipaste, que en los sensibles y en los inteligibles no hay más que materia y forma; pero para completarme evidentísimamente el conocimiento de este objeto, ponme de manifiesto el concepto de la ordenación y conjunción de cada una de estas formas y materias, y en dónde debe hacerse, que no lo averiguaré hasta que me entere bien de lo que me digas.

M. — Pareces estimar que cada una de estas formas tiene materia separadamente, y que porque las formas son muchas y diversificadas, también las materias deben diversificarse y multiplicarse.

D. — Eso estimo en verdad.

M. — Luego, según lo estimas, no deben allegarse diversas formas a una materia y ves, sin embargo, en las cosas artificiales y naturales, que muchas y diversas formas alternativamente se allegan a una única materia.

D. — Cierto que lo veo, esto es, formas que se suceden en acto en esa materia; pero no lo veo ni en la materia de los cielos, ni en la materia de las substancias inteligibles.

M. — ¿Ves que por la separabilidad o inseparabilidad de la forma de la materia, no debe ser la misma la materia de la forma separable que la de la inseparable?

D. — ¿Por qué no?

M. — Porque ¿ves formas diversas en la misma materia, y que algunas de ellas son inseparables?

D. — Es lo que dices; pero qué dirás de las substancias inteligibles, ¿debe ser la misma la materia de estas substancias inteligibles?

M. — Puesto que no distingues en esencia entre la materia de los cielos y la de la naturaleza, aunque tengan diversa forma cada una de sus materias en la separabilidad y en la inseparabilidad, no distingas tampoco entre cada una de ellas y entre la materia de las substancias inteligibles.

D. — ¿Cómo no he de distinguir, habiendo entre ellas tanta diferencia, como la que hay entre la corporalidad y la espiritualidad?

M. — Pareces estimar que es corporal la materia conocida de los cielos y de los elementos.

D. — Así, efectivamente, lo estimo.

M. — ¿Por qué lo estimas, sabiendo que la corporeidad es forma que necesita materia que la sostenga?

D. — Muéstrame la verdad de eso.

M. — Sentemos que hay tres materias: una la materia simple espiritual que es la más simple, esto es, que no reviste forma; otra la materia compuesta corporal, que es la más corpórea, y una media.

D. — Son las que tú sentaste; ¿pero cuál fue tu concepto de la materia primera que no reviste formas y por qué has dicho esto?

M. — Porque la materia que reviste forma es simple y también espiritual; pero hay otra que no reviste forma, como dijo Platón. Pero ves que la materia corporal, esto es, la cantidad que sostiene la forma del color y la figura, no es forma para el cuerpo que la sostiene, como la cualidad, esto es, el color y la figura, es forma para él.

D. — Es verdad.

M. — O si no, así como el cuerpo solo, desnudo, que es más simple que un cuerpo con cualidades, es materia que sostiene cualidad; por ventura, ¿no debe él mismo ser forma para otra materia más simple que él, porque se resuelve en ella?

D. — Débelo también.

M. — Luego, según esta consideración, es necesario que lo más corpóreo sea forma de lo más simple, por donde llega evidentísimamente la resolución en la materia simple.

D. — Es lo que has dicho; ¿pero qué hay en esta respuesta tuya de lo que yo buscaba?

M. — Es porque tú dudaste de que no era una la materia de las substancias inteligibles y la de las substancias sensibles, debido a que pensaste que la materia de las substancias simples era corporal; por esto te manifesté que el ser manifiesto es forma del oculto, por lo que la materia de las substancias corporales debe ser forma de la espiritual, porque se resuelve en él, aunque sea materia para aquello que es más corpulento que él, y no dije que lo manifiesto del ser es forma de lo oculto, sino porque la materia, cuanto más cercana está a los sentidos, es más semejante a la forma, y, por tanto, será más manifiesto a causa de la evidencia de la forma y de la ocultación de la materia, aunque sea materia para la forma sensible; por el contrario, cuanto más apartada esté de los sentidos, tanto más se asemejará a la materia y por ello será más oculta conforme a la ocultación de la materia, aun cuando sea forma para la materia primera simple o para una de las materias que están bajo ésta. Cuando fuere materia corporal como dije, conocerás entonces que no se reduce ciertamente a la materialidad, a no ser a la materia primera simple que sostiene todas las formas y materias, y es lo que encomendamos a la presente investigación.

9. D. — Ya por lo antedicho he entendido ahora que las substancias inferiores son formas para las superiores y las superiores materia que sostiene las inferiores, por donde se llega así verdaderamente a la primera materia simple.

M. — Lo has entendido bien; pero de esto, ¿qué se sigue?

D. — Se sigue que es una la materia primera que todo lo sostiene. Déte gran recompensa el dador de toda bondad, porque, con lo que has dicho, has quitado de mi ánimo una gran incertidumbre.

M. — ¿Cómo has entendido lo que te he dicho?

D. — Desde que noté que lo que es en las substancias materia de lo inferior es forma de lo superior, se me hizo patente que todos los substratos, aunque en cierta manera sean materias substratos, porque la substancia más sutil es substrato para la más espesa, todos son formas sustentadas en la materia primera, y aprendí que, en general, tienen necesidad de una materia que las sostenga a todas; luego son finitas y están pendientes de un solo fin; luego fue preciso decir entonces

que ésta es la materia primera que a todas ellas las sostiene. Ésta es la materia primera universal de la que nos hemos propuesto tratar. Por eso se me ha hecho evidente que la diversidad que hay entre las substancias no proviene de la materia, sino de la forma, porque las formas son muchas, pero la materia es una.

M. — Lo has entendido bien; pregunta ahora lo que te parezca.

10. D. — Ya me has declarado que es una la materia primera que sostiene todas las cosas, porque reuniste las materias de las cosas sensibles y de las inteligibles, hasta que todas han devenido una sola materia.

M. — Debes recordar también lo antedicho para la investigación de la ciencia de la materia primera universal, a saber: Que si el todo tiene una materia, sus propiedades deben estar en el todo. Cuando hayas considerado todas las substancias, encontrarás en ellas las propiedades y las impresiones de la primera materia, a saber: Que el cuerpo es substancia que sostiene muchas diversas formas; y todavía más la naturaleza y las almas sensibles, porque éstas son las que imprimen las formas en el cuerpo; y más aún el alma racional y la inteligencia, porque todas las formas están en ellas; y en general todas las substancias, cuanto fueren más superiores, serán más colectoras de formas y más semejantes a la materia primera, que a todas las sostiene, que las demás substancias que están bajo ellas, porque, cuando hayas considerado estas propiedades en las substancias, y que son más estables y ciertas en la substancia, cuanto fuere más superior y más próximo al extremo más elevado, entonces te se hará claro que estas propiedades defluyen y se adquieren de la materia primera universal, que es común y contiene a todas las substancias y les da su nombre y su definición. Y cuando hayas considerado también que las cosas diversas tienden a unirse, con esto te se hará patente que es una la materia que las sostiene a todas, porque las diversas partes no tienden a unirse sino cuando es uno el todo que las contiene y las rodea. Y también, cuando hayas considerado la comunidad de todas las cosas y su unión a lo uno, te se pone al descubierto que hay aquí una cosa universal, común a todas, de que todas participan, porque, si las cosas no participaran de algo que les fuese común, ni convendrían en nada ni participarían de nada, porque la diversidad de sus raíces les impediría la conveniencia en sus ramas, y añade a esto la consideración de las

especies diversas en género, pues que estas especies, por ser diversas en género, no es posible que convengan en un género común, y considera además que la substancia absoluta y el accidente, que son dos opuestos, no es posible que convengan en ningún género por la diversidad de su esencia; y según este ejemplo considerarás que impide que las cosas convengan en una el que no sean de la misma materia.

D. — Ya me has declarado que la materia primera universal es una; declárame también ahora que es una la forma primera universal, y júntame las diversas formas, como me juntaste las materias, para que, con esto, complete el conocimiento de lo que es la materia universal y la forma universal.

M. — Espérate un poco hasta que vea cómo entiendes lo de la materia primera, y resume todo lo dicho acerca de ella.

D. — Puesto que todas las cosas que son son diversas por la forma y todas las cosas diversas por la forma deben concordar en la materia, se sigue que es una la materia de todas las cosas que son.

M. — Has entendido bien lo que se ha dicho de la materia primera universal; escucha ahora lo que se diga de la forma primera universal; debes considerar la forma universal como consideraste la materia universal, porque es el mismo camino de su conocimiento.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Sabe que la forma universal perfecciona la esencia de la materia universal, y si esto es así, la esencia de cada una de ellas debe ser necesaria para la esencia de la otra.

D. — Si la materia es materia para sí, ¿no es la forma forma para sí?

M. — ¿Cómo ha de serlo cuando ni en un solo instante pueda estar la esencia de la materia despojada de forma, ni la esencia de la forma pueda existir en no materia? Y de esto, la señal más segura es que la esencia de cada una de ellas no existe sino por la necesidad de la otra.

D. — Así es; pero explánalo más.

M. — Pues que la materia no merece el concepto ni el nombre de ser, a no ser por la forma, sabes también que la esencia de cada una es por necesidad de la otra.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Porque es llano que si la materia sólo por la forma tiene ser, es visto también que no es posible esté sin ella.

D. — Supongamos que la materia no tenga ser sin la forma, ¿qué impide que la materia no sea y la forma sea?

M. — Si la forma no es sino por la existencia de materia formada, no es posible que haya forma sin materia, porque el ser no se completa sino por la unión de ambas.

D. — Puesto que la forma da el ser a la materia, ¿por qué no tiene ser por sí?

M. — Si dieres ser a la forma y se lo atribuyeres, ¿dices con esto que el concepto de forma es el concepto de ser u otro?

D. — Digo que el concepto de ser es el concepto de forma.

M. — ¿Cómo el uno de ellos será el otro, siendo este otro propiedad de él?

D. — Como la esencia de la materia es una siendo la unidad propiedad de ella.

M. — ¿Ignoras que la unidad es forma de la materia, otra que ella y que la forma no es más que unidad?

D. — ¿Cuál es la señal de esto?

M. — Señal de esto es la materia descrita por ella, pues la propiedad debe ser otra que lo descrito.

D. — ¿Cómo será la esencia de la unidad otra cosa diferente de la materia, siendo la materia una para sí?

M. — Esto significa que la forma no es sino por la necesidad de la esencia de la materia, puesto que la unidad es forma de la esencia de la materia, y la materia es materia de la esencia de la unidad.

D. — Según lo que has dicho, no parece que la forma de la materia es más que la unidad que comunica la esencia a la materia.

M. — No es otra cosa.

11. D. — Manifiéstame cómo todas las formas son la unidad.

M. — La forma es una o muchas.

D. — Así es; pero, ¿qué responderías a alguno que dijera que el concepto de unidad está fuera del concepto de forma?

M. — Si la unidad fuera otra cosa que la forma, sería para ella o materia o forma; pero no es posible que la unidad sea materia de la forma, porque es propiedad de la materia; tampoco es posible que

sea forma de la forma, porque se seguiría que la forma fuera materia de ella, y que la forma tendría forma y así hasta el infinito.

D. — Ya de este modo lo he entendido; pero muéstramelo de otro con toda claridad que la forma es la unidad.

M. — Mira las propiedades de la unidad, porque tú las encontrarás inherentes a la forma, esto es, que la unidad es productora de la multitud y conservadora de ella, dándole el ser y conteniéndola, existiendo en todas sus partes y sustentada en lo que es sujeto para ella y más digno que lo que le sirve de sujeto, e igualmente estas propiedades se encuentran en la forma, porque la forma constituye su esencia en lo que es y le adquiere el ser, reteniéndolo y conteniéndolo y está en todas sus partes y está sustentada en la materia que le sirve de sujeto, es superior a ella y la materia está bajo ella; y puesto que ya conoces estas propiedades, pon a cada una, como término medio entre la forma y la unidad y hazte de esto la argumentación necesaria que demuestre que la forma es la unidad.

D. — Tan grande es lo que he adquirido, que juzgo que con este sentido fue dicho que el número es el origen de las cosas, porque la unidad es el origen del número, porque si se pusiera a la unidad en lugar del número, se estaría más cerca de la verdad.

M. — No es justo que se diga que la unidad es la raíz de todo, porque la unidad es sólo forma, y el todo no es sólo forma, sino forma y materia; pero sí es más justo que se diga que tres son el origen de todo, esto es, que el uno está en lugar de la forma, y el dos en lugar de la materia.

D. — Manifiéstame cómo lo uno es semejante a la forma y el dos semejante a la materia.

M. — Ya he hice ver que las propiedades de la unidad convienen a la forma; ahora lo haré de cómo las propiedades del dos convienen a la materia.

1. Digo, pues, que el dos se pone bajo el uno, y éste sobre aquél; e igualmente la materia está sujeta a la forma y la forma está sobre aquélla.

2. Y también, que la forma es una y el dos multitud divisible; e igualmente la materia es multiplicable y divisible, y por esto la materia es causa de la multitud de las cosas y de su división, por lo que se asemeja al dos.

3. Y también, porque la propiedad de la forma es una, esto es, constituir la esencia y las propiedades de la materia son dos. Una de ellas es sostener la forma y ésta es opuesta a la propiedad de la forma, porque de la materia que sostiene la forma y de la forma que perfecciona la esencia de la materia se constituye la esencia de toda cosa y se perfecciona su naturaleza; esta propiedad viene a la materia del uno primero opuesto frente al uno de la forma, esto es, el uno primero que es la mitad del dos, al que asemejamos a la materia; la segunda propiedad de la materia es la multiplicidad y la divisibilidad, esto es, que la forma se divide y multiplica por la materia y esta propiedad la tiene la materia del uno segundo, esto es, de la unidad del dos unido con el uno primero y por su conjunción con él se hacen dos, y por ser dos surge la multitud y la división. Y también, porque en su primera división la materia se divide en dos partes según la naturaleza del dos, esto es, la materia de las substancias simples y la materia de las substancias compuestas; luego la propiedad de dos también conviene de esta manera. Ya es, pues, manifiesto para ti, que la forma se asemeja al uno y la materia al dos. Y puesto que esto es así, y que la materia y la forma son la raíz de todo, manifiesto es que las raíces de todo son tres.

12. D. — Ya es patente para mí, según la consideración de las propiedades del uno y del dos, que una es la forma y la materia es dos; ¿hay todavía otro modo con que se manifieste?

M. — También te manifestaré todavía que es una la forma según la investigación de la forma de la inteligencia, que es colectiva de todas las formas, y la argumentación para esto se formula de este modo:

Todo agente por sí no hace lo que hace sino por su forma; la substancia de la inteligencia es agente por sí, luego es agente por su forma; a continuación diré: La inteligencia es agente por su forma, la acción de todo agente por su forma conviene con su forma, luego la acción de la inteligencia conviene con su forma; ahora diré: La acción de la inteligencia conviene con su forma; la acción de la inteligencia es la aprehensión de lo uno, esto es, del ser de la cosa, luego la forma de la inteligencia conviene con lo uno; en toda conveniencia de dos está en cada uno de ellos aquello en que convienen, luego lo uno está en la forma de la inteligencia, luego la forma de la inteligencia es una.

Pero siendo una, o es una por sí misma, o es una por accidente; si fuera una por accidente, podría ser separada de lo uno; pero no puede ser separada de lo uno; luego es una por sí misma; lo que fuere esencialmente en algo, es uno con él; luego la forma de la inteligencia y lo uno, son uno; luego la forma de la inteligencia es la unidad. Debes saber también que, porque la unidad es la forma de la inteligencia, es la causa de afirmar la unión de todas las formas en ella misma; y por esto la que lo aprehende todo, porque todo está unido en su forma que es la unidad universal colectora de toda unidad, y puesto que toda forma es una y su esencia es la unidad colectora de todo uno, consta por eso que todas las formas tienen el ser en la forma de la inteligencia.

13. D. — Manifiesto es por esto para mí que la unidad es la forma de la inteligencia y me parece que las substancias que bajo la inteligencia están ordenadas, lo están según el orden de los números, porque caen bajo el uno.

M. — ¡Cuán bien lo has entendido! Te haré de esto un resumen que te enseñe lo que sigue luego.

Digo, pues, que la forma de la inteligencia es semejante a la forma de lo uno, porque es la que aprehende la proposición una; la forma del alma racional semejante al dos, porque se mueve de las proposiciones a la conclusión, por la identidad a la exclusión; y la forma del alma sensible semejante al tres por ser la que aprehende al cuerpo que tiene tres dimensiones, por medio de tres cosas que son el color, la figura y el movimiento, y la forma de la naturaleza es semejante al cuatro, porque la naturaleza tiene cuatro fuerzas, y en general, cuando consideres todas las cosas que son, las encontrarás dispuestas y ordenadas según la naturaleza del número y que todas caen por bajo de la forma de la inteligencia que es la unidad, y esto porque todos los números caen bajo el uno, y por esta razón la forma de la inteligencia y su esencia es colectora de todas las cosas y lo comprehende todo.

D. — Por todas estas premisas ya me es manifiesto que no hay más forma que la unidad; pero ¿qué se sigue de eso?

M. — Se sigue que la forma universal sea impresión del uno verdadero, altísimo, infundida en toda la materia y continente de ella, y esto porque la primera unidad es la unidad verdadera que obra por

sí misma, de donde es menester que haya esta unidad que la sigue y éste es el origen de los números numeradores y ésta es la forma universal que constituye la esencia de la universalidad de las especies, esto es, la especie universal que da su esencia a cada una de las especies, y todas las especies convienen en su concepto, esto es, porque todas las especies de las substancias simples y compuestas no pueden dejar de tener cada una una forma constituyente de su esencia y el concepto que constituye a todas es la forma universal, a saber, la unidad que sigue a la unidad agente; por esto ha sido dicho que la forma retiene y perfecciona la materia, porque la forma es unidad y la unidad es la que todo lo retiene y constituye, porque es colectora de la esencia en que está y unidora de ello, a saber, reteniéndola para que no se esparza y multiplique y por esto se dice que la unidad es común a todas las cosas y está en todas ellas.

D. — ¿Cómo se dice que la forma que constituye la materia procede de la impresión de la unidad agente?

M. — En conformidad a que la forma es creada, a saber, porque la forma es y el ser no es impresión, porque la impresión necesita sustinente, y el ser no precede a la substancia, y puesto que no es impresión, es creación; y por cuanto el ser se hace por creación y el ser es propio de la forma, consta por ello que la forma es creada.

14. D. — Ya entendí, por lo antedicho, que la forma es la unidad impresa por la unidad primera; volvamos, pues, a donde estábamos, esto es, a ordenar las formas multiplicadas y a unirlas, como hicimos con las materias, hasta que se les atribuya por esto lo que dijiste, a saber, que todas las formas convienen en una forma, que es la primera.

M. — Ya es patente por lo propuesto que la esencia de cada materia y de cada forma no es sino por la necesidad de la otra.

D. — Cierto, ya eso se hizo patente.

M. — Puesto que debe haber una materia universal, conviene también que haya una forma universal, porque no hay materia de no-forma, ni forma de no-materia.

D. — Manifiéstamelo con más amplitud.

M. — ¿Puede encontrarse algo de materia universal sin forma?

D. — ¿Cómo puede encontrarse diciéndose que la materia no tiene ser más que por la forma? pero pienso que cuando se destruye

alguna forma, puesto que la materia permanece, había materia despojada de forma.

M. — ¿Permanece la materia despojada de forma cuando alguna forma se destruye?

D. — No.

M. — Luego no debe haber por esto materia sin forma, ni algo de ella despojado de forma.

D. — Cierto, eso no debe decirse.

M. — Sabe, pues, por eso que la totalidad de la forma está infundida en la totalidad de la esencia de la materia, penetrando todas sus partes como la luz penetra la totalidad de la esencia del aire y a la manera que el color penetra la totalidad de la esencia del cuerpo y de la cantidad que está infundida en la esencia de la substancia.

D. — No niego que la forma está infundida en toda la materia ni que la penetra; pero niego que la forma una sea universal.

M. — ¿Qué te induce a negarlo?

D. — Que veo las formas de los cuerpos sensibles diversas de las formas de las substancias inteligibles e igualmente formas de las substancias inteligibles diversas entre sí, y veo también alguna forma tan apegada a la materia que no puede separarse de ella de ningún modo y otras que se separan, ¿cómo, pues, he de decir que todas estas formas son una, cuando son diversas y apartadas entre sí?

M. — Te parece que porque las formas son diversas, por eso no son una, y todas ellas convienen en el concepto de forma, y la diversidad y la división que sobrevienen a las formas, no es a causa de la forma en sí misma, sino por la materia que las sostiene; esto es, porque como hay una unidad primera, pura, indivisible, agente por sí misma, debe haber una unidad que la siga, hilear,[1] divisible, y ésta es la forma universal sustentada en la materia universal, y por esto esta unidad debe ser multiplicable, divisible, por la materia que la sostiene, aun cuando en sí sea una; y esta unidad no debía ser hilear, sino porque es la que sigue a la unidad primera, esto es, porque fue creada por ella; y porque esta unidad, esto es, la forma universal fue

1. De hyle.

hilear, fue dividida por la materia que la sostenía, no por sí misma. He aquí la prueba: Puesto que la forma es luz pura, debilitada por su división y multiplicación es luz infusa y se hace turbia y densa, y, en general, su medio es diferente de su principio y su extremo de su medio, y no hay aquí sino materia y luz infundida en ella, esto es, forma; consta por esto que la debilidad, el enturbamiento, la densidad, y, en general, la tenebrosidad que sobreviene a la luz infundida en la materia, es por la materia, no por la luz en sí misma. Y por esto sucede que una substancia es más inteligente y perfecta que otra, a saber, por lo denso y confuso de la materia, no por la forma en sí misma, porque la ciencia y el conocimiento procede de la forma, no de la materia, porque la forma es luz pura y la materia lo contrario, y cuanto más fuere la materia sutil y elevada por la difusión de la luz en ella, tanto más se hace aquella misma substancia sabia y perfecta, como la inteligencia y el alma; por el contrario, cuanto la materia más desciende, no se hace densa sino por el alejamiento de la luz infusa en ella y por la multiplicación de sus partes. Ejemplo de esto también es el aire, que cuanto más se aparta de la vista, más le impide ver en él, y ésta no aprehende las formas visibles que están más allá de él por la densidad y la multiplicidad de las partes del aire, y éste se constriñe y corporifica, y se hace impedimento (u obstáculo) entre la vista y lo visible; por el contrario, cuanto más se aproximare a la vista, más se penetrará y desgarrará por la facultad de la visión y lo mismo la luz que está difundida en la hylé y esto porque la hylé, cuanto más desciende, más se constriñe y corporifica, y sus partes medias impiden que la luz penetre enteramente en las últimas; y lo mismo se ha de decir de todas las partes de la materia, esto es, que no es posible que penetre tanta luz en la segunda parte como en la primera, ni en la tercera cuanto en la intermedia; lo mismo se ha de decir de las demás partes, hasta que se llegue a la parte inferior de ellas, porque las partes medias impiden que la luz penetre a otras y la luz se debilita entonces por la materia, no por sí; se evidencia también, porque cuando la cosa fuere más pura, conserva más enérgica y manifiestamente su especie, hasta que, mezclada con otro, este otro, obre en ella y la mude de la pureza y de la claridad en que estaba; lo mismo hay que decir de la luz infusa en la materia, que cuanto más pura y clara y más libre de la materia, será más perfecta y fuerte; e,

igualmente, cuanto más se mezclare a la parte más clara de la materia, más conservará su especie y será más fuerte y firme que lo mezclado a su parte más crasa. Y por esto constará que la mutación que sobreviene a la luz difundida en la materia, no es sino por la materia, no por la luz en sí, a semejanza de la luz del sol cuando se mezcla con las tinieblas, o de un lienzo blanco delgado cuando viste a un cuerpo negro, porque se ocultará su blancura por la abundancia de la negrura, o a semejanza de la luz que penetra tres vidrieras, porque la segunda tendrá menos luz que la primera, y la tercera que la segunda, y consta que no es por la debilidad de la luz, sino por los vidrios, que, como cuerpos espesos, impiden su penetración. Según esta consideración, la disminución y la diversidad de luz en las substancias debe ser no por la luz en sí, sino por la materia que es corporal en relación a la forma, como ya se dijo antes; y porque esto es así, consta que la luz en sí es algo uno y su parte inferior igual a la superior en esencia, y si se obscurece es como se obscurece pasando por muchos vidrios, o como la luz que desciende del sol a un aire obscurecido, que se transforma en ese aire, y no tiene igual virtud y perfección que en el aire transparente.

15. D. — ¿Cómo puede ser que cuando la materia obra en la forma así la mude y diversifique, siendo en su esencia una?

M. — Cuanto más apartada estuviere la luz de su origen, más débil y espesa será. Le ocurre esto porque tiene su principio en la fuerza y en la esencia, porque fue creada por el primer hacedor, excelso y santo, porque todo lo que tiene principio sin duda tiene fin, y es conocido claramente que el fin de todas las cosas no es como su principio, y por esto es preciso que la luz cuanto estuviere más apartada del principio sea tanto más fuerte, y cuanto más cercana esté al fin que es más débil, irá siendo más débil hasta que llegue al último extremo y allí se pare.

D. — Da la impresión que contradices tus primeras palabras en que dijiste que la luz no cambiaba por sí, sino por la materia; pues ahora dices que la luz, cuanto más cerca estuviere de su origen, sería más fuerte y perfecta, y cuanto más alejada estuviere de él, tanto sería más débil e imperfecta.

M. — Si atendieras a la verdad de cada uno de los dichos, no dirías que eran contrarios, porque el primero se refiere a la mutación

de la luz por relación a la materia, esto es, cuando se junta a ella, y el segundo a la mutación de la luz en sí, sin su unión con la materia.

D. — Puesto que la forma no se multiplica ni se diversifica sino por la multitud de las materias, ¿por qué la hylé que es una tiene diversas formas como los cuatro elementos?

M. — Estas formas se diversifican de dos modos: uno por la diversidad del espacio que tiene la mismísima hylé según la diversidad de órdenes de la hylé simple y otro por la debilidad y confusión de la luz cuando se viste y se mezcla con la materia; luego por todas estas premisas ya es manifiesto para ti que la diversidad de las formas no impide que sean una en sí mismas, pues esta diversidad no es por ellas, sino por la materia que las sostiene; luego, ¿cómo podrás negar después de esto la unidad de la forma y dudar de ella, porque ves su diversidad y división, cuando ya has reconocido que la diversidad de las materias no impide que concuerden en el concepto de materialidad y se hagan todas una materia?

D. — No impidió para mí que todas las materias se redujesen a una, porque todas son formas de la materia primera simple que es la materia de todas ellas; pero esto no lo puedo decir de las formas diferentes, porque éstas no pueden reducirse a una forma.

M. — A risa me mueve lo que dices. ¿Por ventura no te acuerdas de la argumentación para probar que todas las formas inferiores tienen el ser en las superiores, y que la substancia, cuanto fuere más elevada y esclarecida tendrá una forma más colectiva y comprensora de formas, así como la substancia, que era sutil, sostenía la cantidad y lo que hay en ella de figura y el color; como el alma sensible, porque es más sutil que la substancia, recibe las formas de las cosas sensibles y las sostiene por la sutileza de su esencia y la de las formas sensibles; como el alma racional sostiene la substancia y lo que hay de formas en ella; como la inteligencia sostiene todas las formas que están bajo ella, y como la materia primera universal es la que absolutamente sostiene la forma de todo? ¿No ves tú que si así filosofares, que por las antedichas pruebas señalé también que todas las formas se reducen a una forma, como también las materias? Mira si esto te basta o no.

D. — Me basta y me alegro mucho.

M. — ¿Por ventura no te fue patente que lo inferior ha defluido

de lo superior y que las esferas corporales han sido derivadas de las espirituales?

D. — Ya me ha sido bastante manifiesto.

16. M. — Te añadiré todavía una explanación a esto: Que el mundo corporal compuesto es ejemplo del mundo espiritual simple y que en los mundos simples lo inferior es ejemplo de lo superior, hasta que se llega así al verdadero mundo simple; toma también ejemplo para esto de alguna forma corporal vista por uno que está en vigilia, porque estas formas corporales son ejemplo de las formas anímicas aprehendidas en el sueño, e igualmente las formas anímicas, aprehendidas en el sueño, son ejemplar de las formas inteligibles interiores.

D. — ¡Qué buenos ejemplos me has presentado de las esferas espirituales y de las corporales!

M. — Conviene, pues, que las formas inferiores hayan defluido de las superiores, y así la forma de las substancias corporales se encontrará en la forma de la naturaleza, la de la naturaleza en la del alma y la del alma en la de la inteligencia.

D. — El conocimiento de eso es muy difícil, explícamelo con más amplitud.

M. — Señal de que las formas sensibles están en las inteligibles, es la manifestación de la variedad de colores y de figuras en los animales, los vegetales y las piedras, a partir de la impresión del alma y de la naturaleza en ellos, e igualmente la demostración de las pinturas, colores y figuras, y en general la manifestación de todas las figuras artificiales se hace a partir del alma racional.

D. — Acaso estas formas no están en los compuestos sino por la conjunción de los elementos según alguna proporción, no a partir de la impresión de las substancias simples.

M. — Si estas pinturas, colores y figuras se hicieran a partir de los elementos, siempre tendrían el ser en los compuestos de ellos de un solo modo, y los compuestos no se diversificarían en pinturas, colores y figuras, como se diversifican recibiendo las impresiones de las substancias.

D. — Ves que si las formas y las figuras sensibles particulares defluyen de las substancias particulares simples, las formas de las substancias universales sensibles deberán, por esto, defluir de las formas de las substancias universales simples.

M. — No debe ser otra cosa, porque la parte es indicio del todo, y, en general, la concesión de que las esferas corporales defluyen de las espirituales, obliga a concederlo.

D. — Qué dices de la forma inferior corporal; ¿tiene el ser en la forma superior espiritual según su propia disposición o según otra?

M. — Verdaderamente que todas las formas inferiores tienen ser en las superiores de una manera más simple, más sutil. Esto aparece en el ser de los cuerpos y de sus formas subsistentes en la facultad imaginativa, que es una de las facultades del alma, aunque estuvieren apartadas del sentido; pero más aún, en el ser de todas las formas que subsisten en la inteligencia.

17. D. — Ya me señalaste que las formas sensibles defluyen de las formas inteligibles; señálame también el deflujo de todas las substancias inteligibles de unas respecto de otras.

M. — Ya concluimos, por las pruebas anteriores, que las formas de las substancias sensibles han defluido de las formas de las substancias inteligibles y que las formas de las substancias inteligibles han defluido unas de otras; tenlo presente, y ahora te repetiré lo que allí te dije, que la señal de que cada una de las formas inteligibles ha defluido de la que le es superior, es la semejanza que existe entre estas substancias en sus acciones; puesto que si estas acciones son semejantes, como te consta por lo anterior, y las acciones se hacen a partir de las formas de estas substancias, patente es también por esto para ti que las formas son semejantes entre sí y esto prueba que unas defluyen de otras.

D. — Quisiera que me lo señalaras de cada una de las formas de las substancias inteligibles y me determinaras el punto de semejanza entre ellas.

M. — La forma de la inteligencia aprehende y conoce todas las formas; la forma del alma racional aprehende las formas inteligibles y las conoce por el movimiento y tránsito por ellas y esto es semejante a la acción de la inteligencia; la forma del alma sensible aprehende las formas corporales y las conoce, moviendo la totalidad de los cuerpos en los lugares y esto es semejante a la acción del alma racional; la forma del alma vegetativa aprehende las esencias de los cuerpos y mueve sus partes en lugar y esto es semejante a la acción del alma sensible, y la forma de la naturaleza opera la conjunción de

partes, su atracción, su expulsión y conmutación y esto es semejante a la acción del alma vegetativa, ¿no ves pues que porque estas acciones son semejantes deben serlo las formas a partir de las cuales se producen?

18. D. — Así debe ser.

M. — Puesto que estas formas son semejantes, ¿no es menester que unas defluyan de otras, como ya se dijo, y que lo más perfecto y fuerte de estas substancias sea causa de lo imperfecto y débil?

D. — Así debe ser.

M. — Puesto que las formas de las substancias simples y compuestas están infundidas en sus esencias, que comprenden lo que cada una tiene de ellas, por más que estas formas defluyan unas de otras, esto es, lo inferior de lo superior, consiguientemente desde el extremo supremo al ínfimo, ¿cómo no ves que la forma está infusa en todas las formas, a semejanza de la infusión del sol en el aire y extendida con extensión continua desde lo supremo a lo ínfimo, llena ya la materia universal y la comprende, no estando ninguna parte ni lugar suyo vacío y desnudo, sino vestido por ella?; pero sus grados son diversos en la materia, porque lo que procedió de ella en el grado supremo es luz pura, y la substancia que lo sostiene fue sutil espiritual; e, igualmente, lo que procedió de ella en el extremo inferior fue luz apagada, sombría, turbia, y la substancia, que lo sostiene, corporal, densa; y los medios entre estos extremos fueron según la mudanza de la luz y de la densidad de la materia, a causa del alejamiento o la cercanía; por donde verás cuando consideres la forma de este modo que comienza espiritual, perfecta, y poco a poco, sucesivamente, se condensa hasta que llega al extremo ínfimo, y verás aquí entonces el movimiento terminado y la forma quieta.

D. — Ciertamente lo vi, como lo has dicho; ¿pero cuál es la causa de la diversidad que acaece a la forma?

M. — La causa de ello es el alejamiento de la forma respecto de su origen, como antes se ha dicho.

D. — Repíteme ahora lo que se dijo antes.

19. M. — Ya te hice saber, por lo anterior, que la forma primera es la unidad segunda, paciente de la primera unidad agente y que no fue unidad agente sino por la unidad del número; por esto la unidad paciente de ella debe ser casi como la unidad del número, esto es, debe

ser multiplicable y divisible, y por esto debe esta unidad multiplicarse y diversificarse, por donde el número de las formas se multiplica por su multiplicación y varía por su diversificación; la causa de esto es porque reviste materia y se aleja del origen de la unidad.

D. — Sobre esto versó originariamente mi duda, a saber, cómo la luz defluida desde la voluntad puede ser más cercana a su origen una que otra, y cómo una cosa puede ser más cercana que otra a una cosa que no tiene límite para su esencia y fuerza, ni ocupa lugar, ni acompaña a nada, o cómo entre ella y otra puede haber intermedias cuando no tiene término, porque no tiene principio ni fin y no es más que sí misma.

M. — Por lo que tú has dudado en este tema es porque has supuesto la voluntad infinita, pues aunque la voluntad es infinita considerada en la esencia sin la acción, no debe serlo según la forma de ella defluida, porque su acción es finita, en cuanto tiene principio, y porque la forma comienza a partir de ella; debe ella misma ser finita en el principio de su acción y en el principio de la forma que de ella defluye, luego la voluntad debe ser intermedia entre la esencia altísima y la forma que defluye de la voluntad; pero cuando consideremos la voluntad no agente, entonces no será media ni finita, sino que ella misma y la esencia serán idénticas. Ya que, pues, la voluntad es finita según su acción, no está lejos de lo verdadero que una parte de las luces que de ella fluyen, esté más cercana de ella que las otras, porque la luz que de ella fluye tiene principio y le sigue y este principio le está más próximo que otra, y esto es porque cuanto tuviere más próximo al principio le será más semejante y al contrario. Según este concepto te será fácil entender los intermedios que hay entre la voluntad y entre la luz que está más cerca y la luz que está más remota. Debes, además, precaverte de entender proximidad y conjunción en sentido corporal, porque esto te llevaría al error, sino que debes imaginar el concepto de proximidad de la luz a la voluntad como sin intermedio y lo mismo debe decirse de la proximidad de unos órdenes de luz a otros.

20. D. — Ya por lo antedicho, es patente para mí de qué manera la luz está cercana al origen y alejada de él; manifiéstame ahora la causa por qué se ha alejado la forma de su origen.

M. — Porque la forma tiene origen, debe tener fin, y por esto es

preciso que haya diversos órdenes intermedios entre los dos extremos, a causa de su diferencia en perfección e imperfección.

D. — ¿Qué señal hay de que la forma tenga principio?

M. — Porque la forma es finita se aprehende por el sentido, pues la forma es finita porque es el límite del cuerpo, e igualmente por la inteligencia, porque la forma de la inteligencia es la primera de las formas y el principio de toda forma, pero es finita porque recibe su ser de aquel que la creó y porque se une con la materia; y el defecto de luz en lo último de las substancias y la falta de ella, significa en general que tiene principio, y esto hace que deba ser creada, y que la forma sea finita y delimitada.

D. — Si la forma tiene principio, ¿qué impide que su fin no sea como su principio?

M. — Si su fin fuera como su principio serían uno sólo, no habiendo diversidad. Pero esto no es posible por su unión a la materia que la sostiene.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — ¿No ves que la forma cambia cuando se junta con la materia, y se hace otra con la materia que la que era sobre la materia, aun cuando la forma no merece este nombre, sino cuando se hace forma de la materia? De ahí que le convenga que le suceda en los espacios de la materia lo que le sucedió en el principio de la materia.

D. — ¿Hay forma sobre la materia?

M. — ¿Dudas que la luz infundida en la materia haya defluido de otra luz que está sobre la materia, esto es, de la luz que hay en la esencia de la virtud agente? esto es, la voluntad que saca la forma de potencia a acto, aunque toda forma está en la voluntad en acto respecto al agente y no se dice que está en potencia sino respecto al hecho. Cuando hayas considerado la virtud de la voluntad y qué formas tiene en su esencia, verás que lo que la materia universal adquiede de ella, a saber, todas las formas en ella sustentadas, aunque sean luminosas, muchas y grandes, en comparación a lo que tiene la voluntad en sí, es como lo que adquiere el aire a partir de la luz del sol, porque la luz adquirida y desparramada por el aire en relación con la luz irradiante que hay en la esencia del sol es poca cosa. Ésta es la relación de la forma material a la forma voluntaria.

D. — ¿Por qué llamaron forma a la luz segunda y no a la primera?

M. — Porque la segunda se sostiene en la materia, por lo que para ella es forma, y la luz primera no se sostiene en nada y por esto no es forma de nadie.

D. — Luego, según lo dicho, la forma debe tener dos formas: una que está sobre la materia y otra unida a ella.

M. — Más bien las formas deben ser tres: una la que está en la esencia de la voluntad. Esta forma, aunque se llame forma, sólo lo es para señalarla y denominarla, pero en realidad no lo es, porque en nada se sostiene; dado que su esencia está más allá de la esencia de la forma en la materia sustentada, debe por eso tomarse separadamente y designarla con un nombre, porque es imposible que la forma de la inteligencia, que está en la esencia de la voluntad, sea antes de su deflujo de la esencia de la voluntad y de su aproximación a la materia tal cual es ya defluida y conjunta con ella; la segunda es la forma unida a la materia en acto, que es la forma de la inteligencia universal; la tercera es la forma supuesta fuera de la materia, pero unida a ella en potencia; las demás formas se contienen bajo la forma universal; no llevéis a mal, por tanto, la división de la forma hecha por Platón, que es de tres clases: Forma que está en potencia, todavía no en materia; forma en acto unida a la materia, y forma de los elementos, o sea de las cuatro primeras cualidades.

D. — ¿Cómo es posible que se diga que la forma universal está en la esencia de la voluntad?

M. — Si la voluntad es la causa agente, la forma de todo está en su esencia, porque la forma de todo lo causado está en su causa; pero lo causado está en su causa según la forma que tiene y las cosas no están en la esencia de la voluntad de modo semejante, sino que el ser de las cosas no está en la esencia de la voluntad, sino en cuanto son causadas por ella.

D. — Ya por lo anterior me es patente que las formas inferiores han sido defluidas de las superiores, y también que todas las formas, por muchas y diversas que sean, convienen en la forma universal que las reúne.

M. — Esto te se evidenciará más cuando en el quinto tratado, que sigue a éste, hablemos de la materia universal y de la forma universal en sí, con el auxilio de Dios y su gracia.

TRATADO QUINTO

De la materia universal y de la forma universal en sí

1. DISCÍPULO. — Ya se aclaró para mí, por las anteriores investigaciones en los cuatro tratados precedentes, que en todas las cosas que son, tanto sensibles como inteligibles, no hay más que materia universal y forma universal. Es nuestra intención tratar esto de modo detallado en este quinto tratado. Separa a cada una de ellas de la otra, dame a conocer la ciencia de la esencia de cada una y lo que de ellas deba ser entendido e inquirido, para que esta primera parte de la sabiduría sea escala para mí a su segunda y tercera parte, esto es, a la ciencia de la voluntad y a la ciencia de la esencia primera.

MAESTRO. — Si la materia y la forma universales son el límite último de todas las cosas que han sido creadas y ellas son el límite de las substancias en simplicidad y espiritualidad, debes pues sutilizar tu alma, concentrar tu esencia y purificar tu imaginación lo más que puedas, para que la despojes de los accidentes corporales y traspases el sentido y lo sensible, para que entiendas que la fuerza de tu inteligencia es comprensora de todas las cosas, y entonces estará a tu disposición el conocimiento de cada una de aquéllas, esto es, de la materia universal y de la forma universal; pregunta, pues, lo que quieras de lo que toca al conocimiento de la materia universal y de la forma universal.

D. — Primero debes preguntar de qué modo mi entendimiento puede aprehender a cada una, esto es, a la materia universal y a la forma universal, estando compuesto de ellas y cayendo bajo ellas.

M. — Es propiedad de la substancia de la inteligencia aprehender la materia universal y la forma universal, porque la substancia de la inteligencia es substancia universal simple en el extremo de la simplicidad y de la espiritualidad y por eso difundida en todos y unida con todos; luego cuando se infunde en la materia universal y en la forma universal y se une con ellas, aprehende a cada una de ellas; y también, porque la materia universal y la forma universal son esencia de la inteligencia, hay que afirmar que la inteligencia conoce su esencia; por donde consta que la inteligencia conoce la materia universal y la forma universal, ya que es conocedora de su esencia, y su esencia está compuesta de la materia universal y de la forma universal.

D. — Esto es de lo que primero dudaba, de cómo es posible que la inteligencia aprehenda la materia universal y la forma universal, estando compuesta de ellas; porque no es sorprendente que la inteligencia aprehenda lo que está bajo ella, sino lo que está sobre ella.

M. — No debes tener por absolutamente imposible que la substancia de la inteligencia aprehenda lo que está sobre ella, porque la inteligencia conoce lo que está sobre ella, en razón a que está fija en ello y existe por ello, esto es, que la inteligencia está siempre conociendo su esencia y sabe por su esencia que está necesitada de algo que sostenga su forma, por donde sabe que hay sobre ella algo que la sostiene, por lo que existe y está fundada, y por esto decimos que la forma de la inteligencia conoce la materia, porque por ella existe y de ella está formada, y en general la inteligencia aprehende la materia universal y la forma universal, cuando considera la diferencia de la una a la otra en su esencia, y frente a la forma de la inteligencia; la diferencia de cada una de ellas en la esencia es debida a que la naturaleza de la materia está más allá de la naturaleza de la forma en sí misma, pero su diferencia frente a la forma de la inteligencia es porque la forma de la inteligencia se conoce a sí misma, y conociéndose a sí misma sabe que es forma, y sabiendo que es forma, sabe que se sostiene en materia, y que la materia que la sostiene es su substancia.

2. D. — Declárame la diferencia de cada una, esto es, de la materia y de la forma, en lo que es y por qué es.

M. — La materia difiere de la forma en que una es sustinente y la otra sustentada.

D. — Si la materia difiere de la forma en que sostiene y la forma de la materia en que se conoce sustentada, entonces cada una de ellas está compuesta de su esencia, y por eso es por lo que, en verdad, se conoce que la una difiere de la otra.

M. — Puesto que la materia que no se sustenta a sí misma, ni la forma está por sí misma sustentada, sino que la materia es sustinente respecto a la forma que en ella se sostiene, e igualmente la forma no es sustentada sino respecto a la materia que la sustenta, sabes que la materia y la forma no se distinguen por esta diferencia sino cuando se consideran como compuestas, no cuando se considera la esencia de cada una.

D. — ¿En qué se diferencia la materia de la forma cuando se considera la esencia de cada una?

M. — Cada una de ellas difiere de la otra por sí misma, y no entiendo aquí la diferencia en lo que concuerdan, sino diferencia de oposición y de verdadera contrariedad, a saber, que no hay nada sobre ellas en que concuerden.

D. — ¿Cómo se sabe que la materia difiere por sí misma?

M. — Por su diferencia ante la inteligencia, y porque una de ellas es sustinente y la otra sustentada.

D. — ¿Cómo difiere la materia de la forma ante la inteligencia?

M. — Porque la ciencia de la inteligencia es por la unión de su forma con la forma de lo entendido y la unión de aquélla con ésta, y cuando se une la forma de la inteligencia con esta forma, sabe por sí que es necesaria a esta forma materia que la sostenga y que la forma es otra cosa que la materia, y para que lo dicho se haga más llano y manifiesto, pongamos por ejemplo de ello la substancia de la inteligencia, cuando te se haya hecho patente que la substancia de la inteligencia está más allá de su forma, te lo será por ello que las materias de las substancias simples y las de las substancias compuestas están más allá de sus formas, y sabrás por esto que la materia universal está más allá de su forma; diré pues que la inteligencia sabe por sí misma que tiene forma, porque la forma de la inteligencia es sabedora de sí misma y por esto conoce las demás formas que están fuera de ella, y puesto que la forma de la inteligencia se sabe a sí misma y se sostie-

ne en la materia que está más allá de ella, conoces entonces por esto que tiene materia que la sostiene y conoces también su diferencia respecto a la materia en la que es sustentada, porque se conoce a sí misma y su esencia está más allá de la materia que la sostiene. Puesto que la forma de la inteligencia es sabedora de sí misma, debe serlo por esto de la materia, y de que la materia es otra que ella.

3. D. — ¿Cómo he de imaginar la diversidad de la materia y de la forma, estando en la más íntima unión y simplicidad? Y siéndome difícil imaginar la esencia de la inteligencia compuesta de ellas, ¿cómo imaginaré a cada una de estas substancias en sí?

M. — Debes imaginar la diversidad de la materia y de la forma como la diversidad del cuerpo y del color; toma al cuerpo como ejemplo de la materia y al color como ejemplo de la forma, toma igualmente al sentido que discierne entre el color y el cuerpo y percibe la forma del color en sí como ejemplo de la inteligencia que discierne entre la materia y la forma y que percibe a la forma por sí, y te se hará fácil imaginar también la diversidad del cuerpo del alma y de la inteligencia, aunque estén unidos y, en general, la diversidad de las substancias espirituales, aunque estén unidas, como asimismo la diversidad de las substancias espirituales y de los accidentes que en ellas se sostienen, y cuando lo hayas imaginado y te lo hayas representado en tu inteligencia, te servirá de ayuda para imaginar la diversidad de la materia y de la forma, pues ciertamente esta diversidad es semejante a la del cuerpo y el alma, y a la de la inteligencia y el alma; porque la manera de ser de la forma respecto a la materia es tal cual es la del alma al cuerpo, y la de la inteligencia al alma.

4. D. — La diversidad de la materia y de la forma en cada una de las substancias simples ya ha sido patente y certificada para mí; pero ¿de qué manera he de imaginar la materia y la forma en sí?

M. — Imagina la materia universal en sí como un algo que está en el límite extremo de lo que es, situado en la última extremidad de las substancias, como el lugar de todas las cosas, en el sentido que las sostiene. Imagina igualmente la forma universal en sí como una cosa que contiene universalmente todo y constituye todas las esencias que contiene, y esto es lo que la inteligencia aprehende de una cosa cuando considera qué es o de qué especie es, esto es, a partir del concepto de sustentado.

D. — Yo no te he preguntado por la representación de la materia respecto de la forma, ni de ésta respecto de la materia, sino por la representación de la esencia de cada una en sí sin la otra.

M. — Imagina que la esencia de la materia es una virtud espiritual, que considerada en sí no tiene forma, e imagina que la esencia de la forma es una luz creada que da al ser en que está la propiedad y el concepto de especie y de forma; y, en general, la representación del ser de la materia y de la forma conviene que sea como la de todas las cosas espirituales, a saber, que son seres inteligibles, no sensibles, no seres informados, poseedores de la hylé. De donde se sigue que si te empeñas en imaginar materia sin forma no lo conseguirás, porque la materia por sí no tiene forma, porque está en el extremo superior, y el alma está en medio de los dos extremos, y del mismo modo si te empeñas en imaginar la forma por sí, difícilmente lo conseguirás, porque la facultad imaginativa es una de las fuerzas del alma, y la substancia de la forma es más simple que la substancia del alma.

D. — ¿Qué haré, pues, en esto?

M. — Para conocer la diversidad de la materia y de la forma en cada una de las substancias espirituales y, en general, la diversidad de la materia universal y de la forma universal, toma ejemplo de la substancia de la inteligencia, y por la diversidad de su materia y de su forma juzga de la diversidad de la materia y de la forma de cada una de las substancias simples y, en general, de la diversidad de la materia universal y de la forma universal; y digo además que el que quiera conocer los principios y, en general, lo que es, debe observar diligentemente la substancia de la inteligencia y ponerla ante sí en toda indagación, porque su conocimiento conduce al conocimiento de todo y la razón lo exige porque la esencia de la inteligencia es especificativa de todo y forma de todo, y por esto todo debe estar en su esencia, y pues que todo está en la esencia de la inteligencia, se sigue de ello que el que conozca la esencia de la inteligencia lo sabrá todo también.

D. — Muéstrame el camino de conocer la diversidad de la materia universal y de la forma universal por la consideración de la esencia de la inteligencia.

M. — La consideración de la diversidad de la materia universal y de la forma universal por la consideración de la forma de la inteligencia, es que conozcas por ti mismo la forma de la inteligencia que le

es propia, esto es, la diferencia substancial que constituye su esencia, y por ella juzgarás que es lo que es y por la cual hallarás lo que de verdadero o de falso hay en el otro opuesto, y después encontrarás la diferencia de la substancia de la inteligencia respecto a lo que no es ella por la misma forma. Esta consideración hará que pienses que la inteligencia sabe por sí misma que tiene forma, y que difiere de lo otro por la misma forma, y cuando hayas entendido la forma de la inteligencia y hayas sabido que por la misma difiere de lo otro, preciso será que encuentres la materia que sostiene la misma forma, y te parecerá que palpas la esencia de la materia con la forma de tu inteligencia, y la percibirás como el sentido percibe lo que siente.

D. — Si la inteligencia está compuesta de materia y forma, y no conoce nada sino por la unión de su forma con la forma de lo entendido, ¿cómo, pues, es posible con esto que conozca la esencia de cada una, esto es, de la materia y de la forma, por sí, sin la otra, estando ella compuesta de las dos? y además, puesto que la inteligencia no aprehende las formas de las cosas sino después de la conjunción de la materia y de la forma, ¿cómo es posible que las aprehenda separadamente?

M. — Si el concepto de la ciencia es la unión de la forma de la inteligencia con lo entendido, y la forma de la inteligencia está conjunta y unida con la materia, se sigue de esto que la forma de la inteligencia, unida con la materia, sea la que conoce la esencia de la materia por su unión con ella. Igualmente es necesario que esta forma se conozca a sí misma y sepa que ella misma es lo que es, y entonces sabe que es forma de la materia que la sostiene. Y puesto también que la materia no tiene ser sino por su unión con la forma, de ello se sigue que la forma es más digna del nombre de ser y de su concepto que la materia, y puesto que no hay aprehensión de concepto sino cuando la inteligencia aprehende la forma de la cosa, es preciso que la forma sea la que descubra al par a sí misma y a la materia, y puesto que también la forma de la inteligencia conoce por sí misma la forma de las cosas que están fuera de ella, más preciso es que se conozca a sí misma, y conociéndose a sí misma, conozca que es forma de la cosa.

D. — No sería posible que la forma de la inteligencia conociera las formas de todas las cosas fuera de ella, sino porque son ella misma

y es universal respecto a ellas; pues que la materia está fuera de ella, ¿cómo es posible que la conozca?

M. — La forma de la inteligencia, conociéndose a sí misma, no conoce por ello la diversidad de materia, sino que sabe que es forma de la cosa y que alguna materia la sostiene.

D. — ¿Cómo es posible también que la forma de la inteligencia conozca la materia que la sostiene, si la materia no tiene forma en sí, por lo que la forma de la inteligencia se une con ella y sea posible que por esto la conozca?

M. — Cuando la forma de la inteligencia conociere su esencia, esto es, cuando supiere que es forma de la materia que la sostiene y que ella misma es otra cosa que la materia, ya conoce entonces la materia.

D. — ¿Cómo, pues, la forma de la inteligencia conoce su esencia y que ella misma es otra cosa que la materia que la sostiene?

M. — Cuando la forma se conociere a sí misma, ya conoce que es forma sustentada y también por esto conoce que es otra que la materia que la sostiene, y sabiendo también la forma que es finita en la materia por su unión con ella, y que percibe la cosa y es forma de la cosa, sabe por esto que está fuera de ella.

6. D. — ¿Cómo puedo imaginar la limitación de la forma en la materia y su unión con ella, cuando ninguna de las dos tiene término ni fin?

M. — La representación de la unión de la forma con la materia es como la unión de la luz con el aire, y como la unión del tono, esto es, del movimiento con la voz, pues que cada uno de ellos se une con su materia, aunque ninguno de ellos tiene fin; y, en general, porque la representación de la unión de la forma con la materia es como la representación de la unión de alguna substancia espiritual con otra y como la ligazón de las substancias espirituales con los accidentes espirituales y con las substancias corporales; pon, además, como ejemplo de esto, la unión de la inteligencia con el alma y la del alma con el cuerpo, como por lo anterior se hizo patente; luego la consideración de la aproximación de la forma a la materia primera y su unión con ella será como la de la unión de la inteligencia con el alma, la del alma con el accidente que en ella se sostiene y con el cuerpo a que está ligada, y, lo que todavía es más sutil y oculto, la unión del entendimiento con el entendimiento y la del sentido con lo sentido, y según

este ejemplo, se considerará la producción de la forma en la materia por Dios elevado y santo, a partir de la privación al ser, como la expansión de la inteligencia a partir de su esencia sobre la cosa entendida y la del sentido sobre la cosa sentida.

7. D. — Supón que ya haya imaginado la unión de la forma con la materia, ¿cuál será, pues, la evidencia que se induce de su unión?

M. — Su evidencia es como la de la unión de una esencia con otra esencia hasta devenir uno.

D. — ¿Cuál es el concepto que se deriva a partir de la materia y de la forma cuando se juntan?

M. — Es la substancia de la inteligencia que está compuesta de materia y forma.

D. — ¿Cuál es el camino para conocer que la inteligencia está compuesta de ellas?

M. — Cuando hayas considerado que la forma de la inteligencia es colectiva de toda forma y la que aprehende toda forma, sabrás entonces que su forma es la forma universal, y sabiendo esto que la materia que la sostiene es la materia universal.

D. — Ya has sentado que la forma de la inteligencia conoce la esencia de la materia porque se conoce finita junto a la materia y porque sabe que es forma de otro fuera de sí; ¿pero acaso la forma sabe que es forma para sí misma y no para otro?

M. — Sabiéndose la forma de la inteligencia que es aparte de otras formas, conoce también que hay allí otro ser por el que se diferencia de las otras formas.

D. — ¿Qué responderías si te dijera que la forma de la inteligencia conoce que se diversifica de las otras formas por sí misma y no porque haya allí otra cosa por la que se diversifique de ellas?

M. — Cuando la forma de la inteligencia supiere que su diferencia de las otras formas es como la diferencia de las otras formas respecto de ella misma y supiere que estas formas son para algo, sabrá también que ella misma es forma de algo; conocerás entonces la materia que la sostiene.

D. — Concedo; ¿pero qué señal hay de que esta materia es la primera materia, verdaderamente simple?

M. — Señal de ello es que no se encuentra nada que sea superior a ella, por lo que se divida y en lo que se resuelva; pero lo que se

resuelve en otro por el sentido o la inteligencia, es compuesto y esta materia no se resuelve en otro; luego sabes por esto que esta materia es la materia primera, verdaderamente simple, y lo mismo se ha de decir de la forma. Y también, porque la forma de la inteligencia es la forma universal —lo que es patente por razón de que su forma es congregadora de todas las formas y las sostiene—, se sigue, pues, que su sustinente sea la materia universal.

D. — ¿No ves que la substancialidad es forma de la materia y la materia forma de la cosa?

M. — La substancialidad no está separada de su esencia, luego no es posible que sea su forma, porque la misma esencia de la substancia es esencia de la materia y no se distinguen los nombres sino por la relación, pues se llama materia cuando se refiere a la forma y substancia cuando se mantiene en sí.

8. D. — ¿Qué me dices del concepto de lo que se llama cosa?

M. — ¿No te acuerdas de las palabras y de las pruebas que adujimos en el tratado del ser que el ente no es el género generalísimo?

D. — Bastante me acuerdo; ¿pero, qué responderías al que te dijera que la substancialidad y la unidad subsisten en el ser?

M. — Explícame cómo lo entiendes.

D. — Puesto que concedes que el género generalísimo, esto es, la materia primera es substancia una por el número, alguno podrá decir que la substancialidad y la unidad son su forma, y señal de ello es que por esto que es una, difiere de otra; la diferencia es forma, luego la unidad es forma; luego es esto que es receptible de la unidad y de la substancialidad, y es una cosa que propiamente se llama una y substancia.

M. — Debes anteponer la raíz en que se apoya lo que hayamos dicho, esto es, que el principio de la diferencia y de la diversidad es la materia y la forma, y puesto que esto es así, consta que toda propiedad por la que se designa propiamente cada materia y cada forma por sí, no concierne más que a la esencia de aquello que tiene la propiedad por ella, porque de otra manera lo uno simple sería compuesto; y puesto que esto es así, consta que la propiedad de la unidad, que se dice del género generalísimo, no es otra que su esencia y es efectivamente su esencia, y siendo esto, es falso el dicho que dice que ésta es la cosa que es receptible del concepto de unidad, y que de la

conjunción de dos conceptos sale la naturaleza del género generalísimo, y en general debes saber que no hay ser más que por la conjunción de la materia y de la forma, y que la propiedad de ser no conviene a la materia por sí, sino a la materia y a la forma juntamente; y puesto que esto es así, no es posible que haya aquí una cosa receptible del concepto de unidad, esto es, la forma, porque la materia no tiene ser sino por la conjunción de la forma con ella.

D. — A buen absurdo condujiste, porque si la propiedad del ser no conviene a la materia por sí, entonces la materia no tiene ser por sí; luego en vano se busca ser en cosa que no tiene ser.

M. — Debes saber que no es posible que la materia sin la forma tenga ser, porque no lo tiene sino cuando reviste forma, porque el ser de las cosas no es más que por la forma.

D. — ¿Qué señal hay de que el ser de las cosas no es más que por la forma?

M. — Señal de ello es que lo que es, es sensible o inteligible; ahora bien, los sentidos y la inteligencia no se unen más que con una forma sensible o inteligible, porque las formas sensibles e inteligibles son obstáculos intermedios entre la forma de la inteligencia y la del alma y entre las materias de las formas sensibles e inteligibles, y por esto las formas no se juntan más que con las formas, porque ellas son las que les salen al encuentro. Y también porque la inteligencia y el alma no aprehenden nada más que por sus formas, y las formas no se juntan más que con las formas por su semejanza y por convenir en el mismo género, y por esto en la aprehensión de las cosas que tienen hyle, necesita la inteligencia de formas intermedias por la semejanza que hay entre su forma y las de ellas y puesto que el ser no viene a las cosas sino por la forma, no es posible en absoluto que exista la materia sin la forma, y si se dice que tiene ser, lo que se dice es que tiene ser en potencia, a saber, que recibiendo la forma saldrá a efecto y tendrá ser en acto.

9. D. — No te preguntaba por el ser de la materia en el entendimiento, pues sabía que el entendimiento no aprende nada sino cuando su forma se junta a la forma de la cosa misma; de lo que te preguntaba era del ser de la materia en sí misma por sí, porque si nada tiene ser, como dijiste, más que por la forma, no es posible entonces que la ma-

teria tenga ser; ¿cómo, pues, es posible que la materia tenga ser cuando ella no tiene ser por sí sino por la forma?

M. — Si consideras a la materia sin la forma no es apta para tener la propiedad de ser, como lo es cuando se junta con la forma.

D. — Si la materia no es apta para tener la propiedad de ser más que cuando se junta con la forma, entonces no tiene ser en sí, y pues que la forma es unidad y el ser se llama uno y no es posible que la unidad exista en el no ser, manifiesto es por ello que hay algo antes de la unidad que por ella se hace uno; señal de esto, además, de que el ser es antes que la unidad es que puede separarse de la unidad, y la unidad no puede separarse del ser.

M. — Lo que decimos de la unidad es lo mismo que entendimos de la forma, porque la unidad es forma y la materia no merece tener ser sino por la unidad que en ella se sostiene y ésta es la que le da el ser, porque la materia sin la unidad no tenía ser. Pero la materia y la unidad comenzaron a ser juntamente, porque la materia no fue apta para ser sino por la unidad, como no fue acomodable a la propiedad de la unidad y de la forma sino por la unidad y la forma; y la señal de que el ser de la materia no es más que por la forma, es que la forma es la esencia de la cosa, y que cuando se aparta la forma se destruye lo formado por ella, porque ella era la esencia de la cosa, a semejanza del alma, que cuando se separa del cuerpo, el cuerpo se destruye; y señal también de que la unidad es causa de aquella misma, es que la cosa no se llama ella misma, esto es, que no tiene ser sino por la unidad que constituye su esencia y porque la unidad es causa de ella, entonces ella misma se refiere a la unidad, y porque se refiere a la unidad entonces no es antes que ella, y puesto que el ser no es antes que la unidad, no puede, propiamente, hablarse de materia sin forma; y pues esto es así, consta que la forma es la que da el ser a la materia.

D. — De esto debe seguirse que la materia no tiene ser de ningún modo.

M. — Debes saber que el ser es de dos modos: ser en potencia que es propio de la esencia de cada una, a saber, de la materia y de la forma en sí, y ya hablamos de esto; y ser en acto, que es propio de la materia y de la forma cuando se unen y se componen, y es imposible que así la materia se describa por sí como se describe unida

a la forma, y cuando a la materia se la considera en sí, no le conviene propiamente el ser que es propio de la forma, porque está despojada de la forma, pero cuando se la considera con la forma le conviene el ser que es propio de la forma, porque ya adquirió ser de la forma cuando se juntó con ella, esto es, porque de la conjunción de la materia y de la forma se hace otra naturaleza compuesta de ellas que antes no existía en ninguna de ellas por sí, y porque no está en la naturaleza de la materia ni en la de la forma que aparezcan por sí hasta que se componen y se coligan, se hace de su composición y conjunción un nuevo concepto que no estaba antes en ninguna de ellas por sí, y esto es porque de la conjunción de cualesquiera diferentes, resulta una forma que no estaba en ninguno de ellos, y por este ejemplo considerarás la aparición de todo y su paso a efecto, esto es, al ser de aquellos que son cuando la materia universal se junta con la forma universal.

10. D. — Por tus palabras recapacito que la materia es la privación, porque, puesto que el ser de las cosas no es sino por la forma, y entre el ser y el no ser no hay medio, la materia debe ser la misma privación.

M. — Aunque la materia se diga privada, no debe decirse, sin embargo, que no tenga algún ser en sí misma, fuera del que tiene cuando se junta a la forma, esto es, el ser en potencia, y por esto se dice que la materia absolutamente no tiene ser en acto, porque en sí tiene ser en potencia y que no tiene ser en acto, sino cuando se junta a la forma y por esto describieron el ser diciendo que es la existencia de la forma en la materia; ni tampoco la materia está absolutamente privada, porque tiene ser en sí en potencia, esto es, aquel ser que tenía en la ciencia del eterno, excelso y magno, no compuesta con la forma.

D. — Declárame ampliamente este concepto, a saber, el del ser de la materia sin la forma en la sabiduría del creador, excelso y magno.

M. — El ser de la materia en la sabiduría de Dios es como el ser en mi alma del concepto por el cual interrogas, porque aunque falte en ti, no por eso debe faltar en mí.

D. — ¿Hay todavía otra manera por la que se manifieste que la materia no está absolutamente privada?

M. — Ciertamente hay otro, porque lo absolutamente privado no

es posible que salga a ser, ¿cómo es posible salir a ser sin que le haya precedido algún conocimiento?

D. — ¿Qué se sigue, pues, de esto?

M. — Se sigue que la materia tenga ser en potencia, esto es, que era virtud para sostener la forma.

D. — ¿Qué señal hay de que la materia tenga ser en potencia?

M. — Señal de ello es que la forma primera tenía en ella ser en potencia, y por esto pasa a acto cuando se une a ella.

D. — ¿Por qué se dice que la materia tiene ser en potencia y no en acto?

M. — No se dice que la materia tiene ser en potencia sino cuando no está unida con la forma, que tiene ser en acto, y por esto la materia estuvo en potencia, porque carecía de efecto, y en sí era receptible, y no es posible que dos fuerzas contrarias convengan en lo mismo. Señal además, de que la materia carece de efecto, es que es receptible en sí, y también, porque el movimiento no es de la cosa que es movida, sino para que lo tenga y se perfeccione por él, y lo que se mueve hacia otro, carece de ello; se sigue, pues, de esto que la materia primera, supuesto que es móvil, que su movimiento sea hacia otro, esto es, hacia la forma, para tenerla y perfeccionarse por ella, debió, pues, antes carecer de ella.

D. — Puesto que la materia no tiene ser sin la forma, ¿cómo puede decirse que sale a ser?

M. — Puesto que no se dice salir a ser sino por su receptibilidad de la forma, no hay nada que lo impida, y también, porque, además, no se dice de la materia que no tenga ser en absoluto, porque tiene ser en potencia; tampoco se dice absolutamente que la forma no tenga ser en la materia, porque en ella estaba en potencia y por esto salió a efectiva.

11. D. — Ya aprendí, por lo antedicho, que la materia no tenía ser porque carecía de ser, puesto que lo tiene cuando se junta con la forma, que es el ser en acto, y que tenía ser, porque lo tiene en sí en potencia; ¿cómo, pues, es posible juntar ser y no ser al par en la materia?

M. — Estima la privación de la materia como la obscuridad del aire, y estima la forma como la luz en ella, y considera al aire tenebroso como teniendo ser en sí mismo y un ser luminoso en potencia

cuando carece de la luz. Considera asimismo a la materia que tiene ser en sí misma y tiene ser en potencia, porque el ser se hace por la conjunción de la materia y de la forma.

D. — Ya por lo antedicho es cierto para mí que la materia tiene ser en sí; pero puesto que la materia tiene ser en sí, ¿cómo es verdadera la sentencia de que no tiene ser sino a partir de la forma?

M. — El ser material no lo tiene la materia desde la forma sino el ser formal, esto es, lo que la materia tiene a partir de la forma, porque la materia no tiene aquel ser que es por la conjunción de la materia y de la forma, sino con la forma y a causa de la forma, aunque la materia tenga en sí el ser material; y si quisieres llamar aquí a la materia privada en comparación con el ser formal, no te lo prohíbo, porque el ser del que se entiende comúnmente es el compuesto de materia y forma; y también cuando hubieres considerado que el ser de la cosa compuesta de materia y forma está compuesto del ser en potencia, que es el ser de la materia y del ser en acto, que es el ser de la forma, verás que, en comparación con éste, el ser de la materia es una privación; luego no se prohíbe que en este sentido se diga de la materia que está privada.

D. — Al considerar el ser de la materia universal y de la forma universal, en cuya indagación estamos empeñados, ¿según cuál de estos modos consideraremos su ser?

M. — Cuando contemplamos el ser de la materia universal y el de la forma universal, nuestra especulación nos proporciona el conocimiento de entrambos seres, porque cuando consideramos el ser que es según la forma, encontramos a la materia universal teniendo el ser formal y cuando abstraemos la forma de ella conceptualmente hallamos a la materia teniendo el ser material, y lo mismo podemos decir de la forma.

12. D. — Empecemos, pues, a inquirir el ser de la materia universal y el de la forma universal, a saber: qué sea, cuál sea y por qué sea, y las demás cuestiones que se relacionan con éstas.

M. — Ya se dijo, en el principio de nuestra especulación, el modo de inquirir el ser de la materia universal y el de la forma universal, y pusimos para ello dos reglas: una, común universal, que consideres la materia universal y la forma universal en concepto, con las propiedades que el entendimiento les atribuye, si tienen ser, y después in-

quirieras las mismas propiedades en las cosas que son, y si en ellas las encontrases, entonces la materia universal y la forma universal son. Pero ya señalamos allí las propiedades de la materia universal y de la forma universal, y te hicimos entender que estas propiedades se encuentran en todas las cosas que son, consta por esto que hay la materia universal y la forma universal; la segunda regla es propia, particular, a saber: la inducción de todas las substancias sensibles e inteligibles y la resolución de cada una de estas substancias en su forma en el entendimiento, luego la composición de cada una, esto es, de materia y forma en todas ellas, hasta que se componga desde esto la materia universal y la forma universal, y ya hicimos esto cuantas veces disputamos, de ahí que cuando fueron consideradas las substancias sensibles, abstrajimos sus formas desde sus materias y luego unimos sus formas con sus materias y de esa manera ha sido aprehendida la materia universal y la forma universal en las cosas sensibles; abstrajimos igualmente las formas de las substancias inteligibles de sus materias, después que demostramos su existencia; luego juntamos sus materias con sus formas, y a partir de ello fue deprehendida la materia universal y la forma universal en las substancias inteligibles; después ayuntamos la materia de las cosas sensibles y sus formas con la materia de las cosas inteligibles y sus formas y resulta de ello la materia universal y la forma universal; conviene, pues, que exista la materia universal y la forma universal según esta segunda regla. Ya también añadimos a estas reglas otros modos, con los que se descubre el ser de la materia universal y de la forma universal. Es uno de ellos, que siendo uno el creador de las cosas, es menester que lo creado sea dos. Y más ampliamente que las cosas no son en todo diversas ni iguales en todo. Y más ampliamente que todo lo que hay en el entendimiento se divide en propiedad y apropiado. Y más ampliamente que lo último que aprehende el entendimiento es el género y la diferencia. Más ampliamente: las cosas, o se resuelven en dos raíces o en muchas, o en otra división. Además, puesto que el cuerpo colocado en el extremo inferior que consta de materia y forma, es el opuesto de la inteligencia que está en el extremo superior, también la inteligencia está compuesta de materia y forma, porque lo inferior está educido de lo superior, y por esto también se hace patente que todo lo que es está compuesto de materia y forma. De todos estos modos se

prueba que existe la materia universal y la forma universal. Recuerda, pues, lo que dijimos del ser de la materia y de la forma universal desde el principio de la discusión hasta ahora, porque con ello se completará la ciencia del ser de la materia universal y de la forma universal.

13. D. — De todo lo antedicho consta haber materia universal y forma universal; pero no acepta tan fácilmente mi alma que haya la forma universal como existe la materia universal; añade, pues, alguna explanación, señalando el ser de la forma universal antes que principiemos a inquirir lo demás que queremos acerca de la materia universal y de la forma universal.

M. — Conviene que te demos una prueba acerca de la forma universal, que aceptes y no rechaces. Digamos, pues, que si existiere esta forma que sostiene la forma de toda cosa y se uniere con ella la forma de toda cosa, se seguiría que sería ella la forma universal.

D. — Puesto que todas las formas están en la forma universal, pregunto si las esencias de estas formas son la esencia de la forma universal, o distinta.

M. — Las esencias de las formas que están en la forma universal son la esencia de la forma universal.

D. — Si tú comprobares este concepto, ya está completo el conocimiento de la forma universal.

M. — Comencemos, pues, por esto y digamos: después que indujimos todas las substancias y hemos considerado todas las formas, no hemos encontrado en ellas una forma más perfecta y más colectora de todas las formas que la de la inteligencia, porque encontramos que ella sabe todas las cosas por sí misma y por sí misma se une con toda forma, y por esto conocemos que todas las formas están en su esencia. Y también encontramos que la substancia de la inteligencia aprehende todas las formas por sí misma, y en esto está la señal de que estas formas están unidas con su esencia, y que su esencia no es otra cosa que lo uno, que es la universalidad de estas formas y su reunión, porque todas las formas están unidas a su esencia con unión espiritual, es pues menester que la forma de la inteligencia sea forma, unidora y colectora de la unidad de toda forma en su unidad. Y también, porque encontramos que la inteligencia no aprehende la hylé por sí, sino mediante el alma y los sentidos, porque la hylé está fuera de su

esencia, y porque la inteligencia no aprehende la hylé por sí, porque está fuera de su esencia, es menester que no aprehenda las formas sino porque no están fuera de su esencia, y, si no están fuera de su esencia, están dentro de su esencia.

D. — ¿Qué señal hay de que todas las formas están en la esencia de la inteligencia? Acaso esto no es verdad más que de algunas, aunque de algunas sea preciso concederlo.

M. — ¿Concedes que todas las formas están en la inteligencia de una manera simple y espiritual o no?

D. — ¿Por qué he de concederlo?

M. — Habiendo muchas formas en la inteligencia particular, porque la inteligencia particular aprehende por sí y encuentra en sí toda forma, ¿qué piensas de la inteligencia universal?, ¿no es preciso que todas las formas estén en su forma?

D. — ¿Cómo están todas las formas en la inteligencia particular?

M. — Haz memoria de las meditaciones del alma y de su vuelta a lo que hay en la inteligencia, y cómo se imagina las formas de las cosas según la imaginación del que vela, y cómo se las representa con verdadera visión y las conoce.

14. D. — Ya miré de estos modos y lo encontré según dijiste; pero explana más que todas las formas están en la esencia de la inteligencia, y prueba que la forma de la inteligencia sea la forma de todas las cosas y que las formas de todas las cosas son la forma de la inteligencia.

M. — Recibe ahora las pruebas de ello:

1. Digo que la forma de la inteligencia aprehende todas las formas y que éstas se unen con su esencia. Ahora bien, aquello que es, con cuya esencia se unen todas las formas, en su esencia están todas las formas; luego todas las formas están en la esencia de la inteligencia.

2. Además: La substancia de la inteligencia sostiene en sí toda forma; lo que sostiene toda forma por sí, su esencia es toda forma, luego la esencia de la inteligencia es toda forma.

3. Además: Lo que está en algo esencialmente es constitutivo de su naturaleza; todas las formas están esencialmente en la inteligencia, luego las formas de las cosas son constitutivas de la esencia de la inteligencia. Además: Las formas de las cosas son constitutivas de la

esencia de la inteligencia; lo que constituye la esencia de algo, es su forma; luego las formas de las cosas son las formas de la inteligencia.

4. La forma de la inteligencia constituye la esencia de la materia, y las formas de las cosas constituyen la esencia de la materia, luego las formas de las cosas son las formas de la inteligencia.

5. La forma de la inteligencia sostiene esencialmente todas las formas y lo que sostiene esencialmente la forma de una cosa es uno con ella; luego la forma de la inteligencia y todas las formas que se sostienen en ella son uno.

6. Además: La forma de la inteligencia se une con las formas de todas las cosas con unión espiritual; lo que se une con otro con unión espiritual es uno con el otro, luego la forma de la inteligencia y todas las formas de las cosas son uno. Además: La forma de la inteligencia y todas las formas de las cosas son uno; lo que es uno con otro, es eso mismo; luego la forma de la inteligencia son las mismísimas formas de todas las cosas. Además: La forma de la inteligencia son las mismísimas formas de todas las cosas; las formas de todas las cosas son las que las especifican, luego la forma de la inteligencia es la que especifica las cosas. Además: La forma de la inteligencia es la que especifica las cosas; lo que especifica a las cosas es la totalidad de sus formas, luego la forma de la inteligencia es la totalidad de las formas de las cosas.

M. — Estas pruebas te mostrarán que la forma de la inteligencia es universal para todas las formas, porque todas las formas están en ella, y lo que esto te manifiesta en general es que las formas de las cosas están en la inteligencia de una manera simple, y que ellas mismas están en sí mismas con ser compuesto. Ahora bien, como el ser compuesto surge del ser simple y lo compuesto, y lo simple son de un género, de esto se sigue que el ser de las formas de las cosas en sí mismas sea del ser de la forma de la inteligencia, y se sigue también de esta argumentación que la forma de la inteligencia sea universal para todas las formas y que todas las formas están en su forma.

15. D. — Si todas las formas tienen ser de una manera simple en la forma de la inteligencia y el ser compuesto procede del ser simple, se sigue que la forma de la inteligencia es raíz y origen de toda forma, y si la forma de la inteligencia es raíz y origen de toda forma, se sigue que todas las formas defluyen de su forma e igualmente se sigue que

ella misma es la forma universal para todas las formas; pero ¿cómo he de conceder que todas las formas estén en la forma de la inteligencia?

M. — ¿Por qué no lo concedes?

D. — Porque veo que la inteligencia necesita de los sentidos para aprehender las formas de lo sensible, de ahí que no aprehende por sí misma las cosas que tienen hylé, a no ser mediante los sentidos; con lo que se significa que las formas sensibles están fuera de su esencia, por si todas las formas estuviesen en ella, no necesitaría de los sentidos para aprehender las formas sensibles.

M. — No digo que todas las cosas están en la inteligencia, ni que todas son la misma inteligencia, a causa de las cosas que tienen hylé, pero sí que los conceptos espirituales están en la inteligencia y que ellos mismos son la inteligencia; pero las cosas sensibles corporales no están en la inteligencia ni son ella, porque están fuera de su esencia, y por eso la inteligencia no aprehende de las cosas que tienen hylé sino mediante el sentido que conviene a su naturaleza y que es intermedio entre la espiritualidad de la inteligencia y la corporalidad de la hylé; y la causa que impide que la inteligencia no aprehenda por sí las cosas que tienen hylé, es que la aprehensión de la inteligencia no se hace sino por la aproximación de su forma a la forma de lo conocido y la unión de ésta con aquélla; y porque la substancia de la inteligencia es sutil y las sensibles densas, y lo simple no puede juntarse con lo denso sin un medio semejante a los extremos, se sigue de esto que la inteligencia no aprehende lo sensible sino mediante el sentido, porque la substancia senciente es muy semejante a uno y otro extremo, porque es intermedia entre la corporeidad de las formas sensibles y la espiritualidad de la inteligencia. Y esto se muestra porque el conocimiento no se da sino por la unión de las dos formas del cognoscente y de lo conocido, sin intermedio alguno, y la unión de estas dos formas es según semejanza y cercanía. La forma del alma inteligente no es semejante a las formas corporales, porque la forma del alma inteligente es espiritual y las formas sensibles son corporales, lo que impide que la forma del alma inteligente se aplique a las formas corporales sin un medio que sea semejante a los dos extremos. Y también, puesto que el alma sensible y la naturaleza son intermedias entre el alma inteligible y el cuerpo se impide que la forma del alma inteli-

gente se junte con las formas del cuerpo y se una con ellas por sí misma sin intermedio, y según este fundamento considerarás la aprehensión de las formas sensibles por el alma senciente mediante los órganos y el aire, por la semejanza que tienen los órganos y el aire con los dos extremos, esto es, la substancia senciente y las formas sensibles.

Y cuando se dice que todo tiene ser en la inteligencia y de ella defluye, no se entiende por esto que todo esté compuesto a partir de la inteligencia ni que alguna de las substancias simples sea compuesta a partir de otra, porque lo compuesto de otro es compuesto en acto, y la inteligencia no es de este modo, porque su substancia es una substancia simple, mas se entiende por esto que todo lo que es, es simple en su ser, a saber: porque su esencia es la universalidad de las formas, esto es, las formas de las cosas están unidas en su esencia con una unión espiritual esencial, no corporal accidental.

16. D. — Ya lo he entendido; pero explana más que la forma de la inteligencia es la totalidad de las formas de las cosas.

M. — Puesto que la forma de la inteligencia es la que conoce la forma de toda cosa, es menester que todas las formas estén unidas a ella y existentes en ella, porque todas las formas están creadas en ella, esto es, unidas esencialmente en su esencia con una unión espiritual y a causa de esto la forma de la inteligencia es universal para todas las formas, y puesto que esto es así, es menester que esta forma sea la que dé a toda forma el ser y lo que es, como la materia es la que da toda substancialidad.

D. — He visto convenir a los sabios en que la inteligencia no tiene forma que le sea propia, y lo razonaron diciendo, que si la inteligencia tuviera forma propia, esta misma forma impediría la aprehensión de toda otra que la suya.

M. — No dijeron que no tiene forma propia, sino que no tiene forma particular, ni negaron por esto que la inteligencia tenga forma universal, ya que por forma universal se entiende la aprehensión de todas las formas, de donde, cuando hayas considerado cuál sea la causa de la aprehensión de las formas por las substancias, conocerás la certeza de nuestro dicho de que la forma de la inteligencia es universal, y cómo esta forma aprehende por sí todas las formas.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — ¿Dudas que la substancia, cuanto fuere más sutil y más

simple, será más receptible de muchas y diversas formas, y que estas formas estarán en ella mejor y más hermosamente, y viceversa?

D. — No dudo de ello, sino porque ignoro la causa que hace que deba ser.

M. — La causa que hace que esto deba ser, es que la composición de lo compuesto impide a las formas penetrar en ellos, pues que es un obstáculo entre su esencia y las esencias de las formas; pero en la substancia simple no hay nada que obste entre ella y las formas, y por esto no impiden a las formas penetrarla, por lo que es menester que la substancia simple, cuanto más elevada y pura sea, tanto será más receptible de muchas formas y se configurará más a toda figura, porque, si la substancia simple fuera receptible y compañera de una figura, y sustentadora y compañera de una sola forma, no habría diferencia entre ella y la substancia compuesta. Y siendo esto así, es menester que la substancia sensible a causa de su densidad no sea susceptible de muchas formas sino compañera de una sola; de donde es menester que las substancias inteligibles cuanto fueren más simples y más esclarecidas, serán más receptibles de las formas y será en ellas mayor y más manifiesta la unión de las formas que en las inferiores, como en la naturaleza y en los animales; del mismo modo se ha de decir hasta llegar a la sutilísima y simplicísima entre todas las substancias, que es la substancia de la inteligencia; menester es, pues, que esta substancia sea más receptible y más colectora de formas en su esencia y en su unidad. Y también, puesto que la substancia de la inteligencia está colocada en el extremo más elevado, opuesta a la substancia del cuerpo colocada en el extremo ínfimo, y la substancia del cuerpo es receptible de una sola forma, es menester que la substancia de la inteligencia sea receptible de todas las formas y sustentadora de ellas; conviene también igualmente, que cuanto más descendieren las substancias y más cercanas estuvieren al cuerpo, fueren más débiles para recibir las formas y menos luz, y mucho más semejantes al cuerpo en el recibir pocas formas, y viceversa.

17. D. — Concedamos que las substancias que están bajo la inteligencia reciben formas de ella, unas más, otras menos; pero ¿qué se ha de entender de lo que dices de que la substancia de la inteligencia es más receptible de todas las formas que ninguna otra substancia, y de dónde recibe estas formas la inteligencia?

M. — La materia propia de la forma de la inteligencia, esto es, la extremidad más sublime de la materia universal, recibe la forma de la inteligencia, que sostiene todas las formas, a partir de la voluntad, en la que plena y perfectamente está toda forma y que es todo y todo está en ella; y la materia no la recibe de la voluntad según está en la virtud de la voluntad, sino según que su esencia estaba preparada a recibir; y ya te hice saber por lo anterior, que la parte de luz que la materia adquirió desde la voluntad es muy poco en proporción a lo que hay en la voluntad. Y debes saber que esta forma absoluta está en la voluntad en acto de parte del hecho, y está en la voluntad en potencia de parte del actor, esto es, que las cosas no son tales en los superiores cuales son en los inferiores, porque las formas en las causas son más perfectas y plenas que en los causados, porque las formas no se hacen en los causados sino por la mirada de las causas en los efectos y la equidistancia a ellas y según esto es menester que las formas estén en la voluntad primera lo más perfectamente posible y de la manera más ordenada y plena y conviene igualmente que lo que le estuviere más cercano, (sea así), hasta que se llega al grado último inferior de la substancia y entonces se para la forma. El resumen de estas palabras es lo que dijo Platón.

D. — ¿Qué es lo que dijo Platón?

M. — Platón consideró que las formas se hacen en la inteligencia por la mirada de la voluntad, se hacen en el alma universal por la mirada de la inteligencia universal, e igualmente se hacen en la naturaleza y en la substancia por la mirada del alma universal en la naturaleza, y dio en esto la regla de cómo se hacen las formas inteligibles, esto es, pensadas e imaginadas, en el alma particular por la mirada de la inteligencia en ella.

D. — ¿Qué se entiende por esta mirada en las substancias?

M. — El concepto de la mirada en las substancias es la equidistancia de unas respecto de otras, y el deflujo de fuerzas y de luz de unas a otras, por lo mismo que todas están bajo la substancia primera que fluye por sí, como ya sabes por lo anterior.

18. D. — Ya por lo antedicho es cierto para mí que la forma de la inteligencia es la forma de las formas, y que todas las formas subsisten en la suya y que la inteligencia es la universalidad de las cosas, y en general que las formas inferiores están en las superiores porque

han defluido de ellas; menester es, por esto, que la inteligencia sea lo que está bajo ella. Igualmente el alma y la naturaleza son lo que está bajo ellas, porque la unión de las formas inferiores en las superiores es semejante a la unión de las formas de los inteligibles en la forma de la inteligencia; pero, a pesar de esto, todavía dudo cómo se juntan muchas formas en una y cómo convienen, siendo diversas en sí mismas.

M. — Ya adquirimos de las demostraciones anteriores lo que basta para la certeza de esto, acuérdate de ellas; pero te digo ahora que no se veda que muchas formas se reúnan en un substrato a no ser que el lugar lo impida, pero no impidiéndolo el lugar no se veda que se junten, como se ha dicho; ahora bien, una vez que las formas coadunadas en la forma de la inteligencia no están dispersas a causa de que están unidas en su esencia y la substancia de la inteligencia es una substancia simple, consta por esto que estas formas no ocupan lugar, antes bien ellas y el lugar en que están, esto es, la substancia de la inteligencia, son uno mismo, y porque la substancia de la inteligencia es simple y las formas que están en ella no están dispersas, sino unidas en su esencia, por eso la substancia de la inteligencia es contenedora y sustentadora de todas las cosas, y no se estrecha por cosa alguna, porque todo lo sostiene en su unidad, que es la esencia suya, con sustentación de unión esencial. Por donde debes observar este concepto e inducirlo en todas las substancias, a saber: que compares su sustentación de las formas, y la sustentación que de ellas hace otra (substancia), v. gr.: habiendo considerado la existencia de las formas en la inteligencia, la encontrarás comparable con la existencia de ellas en el alma y la existencia de los nueve predicamentos en la substancia; y a causa de esto se ha dicho que la inteligencia es el lugar de las formas de los inteligibles, y la hylé el lugar de las formas de los naturales, y también se ha dicho que como la hylé es la virtud receptible de las formas sensibles, el alma es la virtud receptible de las formas inteligibles, y según esto considera también la existencia de todas las formas en la materia primera.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Encuentras todas las formas existentes en la materia universal, igualmente encuentras los nueve predicamentos en la substancia, igualmente encuentras en el alma diferentes cosas y al alma la

sustentadora de ellas, y no se impide su existencia en ella por la existencia de unas en otras, pues así como el cuerpo y sus accidentes son uno, aun siendo tan diversos y dispares; pero el alma distingue las partes, unas de otras, aunque estén conjuntas y unidas; igualmente cuando todas estén conjuntas y unidas, aunque sean diversas en sus esencias, la inteligencia, sin embargo, separa unas de otras y distingue unas de otras, de donde conviene que, según esta consideración, la relación de ejemplaridad del todo respecto a la materia primera sea como la del cuerpo al alma y como la de las formas a la inteligencia.

Si, pues, todas las formas están en la inteligencia, cuánto más preciso es que estén en la materia primera, y, del mismo modo que a partir de su ser en la inteligencia se representa su ser en la materia primera, así, de modo semejante, se representará luego aquello que está por encima.

D. — Si la inteligencia y el alma sostienen las formas, como la materia universal sostiene la forma universal, ¿ves por lo mismo que la materia sea cognoscente?, ¿no es por ventura forma la ciencia?

19. M. — La razón de la ciencia de lo inteligible es la unión de la forma entendida con la inteligencia, y lo mismo se debe decir de la ciencia de lo sensible; pero esta unión particular no es como la unión de la forma universal con la materia universal, sino que está bajo ella y por esto no se llama ciencia, y aun cuando no se llame ciencia, sin embargo, no debe por eso ser más noble que ella la unión de las formas inteligibles con la inteligencia, aunque el concepto de la unión primera sea más noble que el de la unión segunda. Pero lo que debes saber de este concepto, es que la forma contiene la materia, como la inteligencia contiene al alma y el alma contiene al cuerpo, y la voluntad contiene la forma, como cada una de ellas contiene la otra, y Dios excelso y santo contiene la voluntad y lo que hay en ella de materia y forma, sin comparación y sin ejemplo.

D. — ¿Por qué dijiste que la subsistencia de las formas en el alma y en la inteligencia es como la subsistencia de las formas en la hylé? Encontramos que de las formas que se sostienen en la substancia algunas se sostienen en otras, como la cualidad se sostiene en la cantidad y no encontramos formas de los inteligibles que se sostengan en otras.

M. — Conviene que sepas que la cualidad, aunque adjunta a la

cantidad, no es sino en cuanto al sentido; pero ciertamente cantidad y cualidad están juntas, porque el color y la figura acompañan universalmente al cuerpo y, aparte de esto, también los demás géneros están juntos en la substancia.

D. — Ya lo he entendido.

M. — Tómalo por regla y, según ello, considera el ser de todas las formas juntamente en la materia primera.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — La relación de la sustentación de todas las formas por parte de la materia primera es tal cual es la relación de la sustentación de las formas entendidas por parte de la inteligencia y del alma y tal cual es la relación de sustentación de los nueve predicamentos por parte de la substancia, y lo que es más manifiesto, como es la relación de sustentación del color y la figura por parte de la cantidad.

D. — Según esto la inteligencia, el alma y, en general, todas las substancias simples, deben ser como hylé; pero antes habías dicho que eran formas.

M. — Es menester que lo inferior sea hylé para lo superior, porque lo superior es agente en lo inferior; por eso los sabios no quisieron llamar con seguridad a ninguna forma de las substancias más que a la inteligencia, a la que nombraron inteligencia agente.

20. D. — Dime por qué unas formas son más manifiestas que otras y otras más ocultas.

M. — Cuanto la forma fuere más finita y más corpórea, más manifiesta será al sentido; como el color, que es de las formas la más cercana al sentido, luego la figura es más oculta que el color, más oculta que la figura la corporeidad, más que la corporeidad la substancia, más que la substancia la naturaleza, más que la naturaleza el alma y más que el alma la inteligencia.

D. — ¿Cuál es la causa de la ocultación y de la manifestación de estas figuras?

M. — La causa de esto es que la forma primera, que está unida a la materia primera, es espiritual simple y la forma última corporal compuesta, habiendo entre ambos extremos otras medias que las enlazan y se juntan con ellas, porque la forma, cuanto fuere más propincua a la primera forma espiritual, será más sutil y oculta, y por el

contrario, cuanto la forma más se allegare a la última forma corporal, más densa y manifiesta será.

D. — Ponme ejemplos de esto en las formas de las substancias.

M. — Ejemplo de esto es, que la forma de la inteligencia es la primera forma espiritual que se ha unido a la materia, y la que la sigue es la forma del alma racional, después la forma del alma sensible, luego la vegetativa, luego la forma de la naturaleza, luego la de la substancia y luego la del cuerpo, luego la de la figura y el color.

D. — Según lo que me parece, las formas espirituales deben subsistir en las formas corporales, para que el ser manifiesto sea espejo del oculto.

M. — Así debe ser.

D. — Declaralo.

M. — Es argumento de que las formas espirituales están ocultas en las corporales que el alma con sus fuerzas está oculta en el cuerpo y allí cada una de sus fuerzas se junta con la forma que con ella conviene en sutileza y separa la forma de la cualidad y de la cantidad de la substancialidad, y luego discierne la de la substancialidad de la forma de la naturaleza, la de la naturaleza de la del alma, y la del alma de la forma de la inteligencia y la de la inteligencia de la materia primera, y conviene que sepas que el que conociera bien las diferencias de estas formas y las acciones de cada una de estas substancias en otras, ya ha llegado al fin de la ciencia y de la satisfacción.

21. D. — ¿Cuál es la razón de estar todas estas substancias en el cuerpo?

M. — La razón es que lo superior es agente en lo inferior y conviene absolutamente que la materia primera espiritual y la forma primera espiritual sean agentes en todo; pero la visibilidad de esta acción se diversifica por el alejamiento de su origen, pues porque la primera materia lo sostiene todo, conviene que obre en todo, e igualmente que la forma primera conjunta a esta materia exista en todo a causa de la existencia en todo de la materia.

D. — ¿Cuál es la acción de la forma primera en el todo?

M. — La acción de la forma primera en el todo es ser, porque esta forma es la constituyente de la esencia de toda cosa.

D. — Ya dijimos antes que esta forma primera era la forma de

la inteligencia, ¿cómo, pues, se encontrará en todo y constituirá la esencia de todo?

M. — ¿Qué es la forma de la inteligencia?

D. — La forma que contiene todas las formas de todo ser.

M. — ¿Cuál de las formas es la más sutil y superior?

D. — La forma de la inteligencia.

M. — El ser de lo denso e inferior ¿procede del ser más sutil y superior?

D. — Así es.

M. — Puesto que la forma de la inteligencia es la continente de la forma de todo lo que es, y es superior a toda forma de todo lo que es y todo lo inferior procede de lo superior, ¿qué se sigue de aquí?

D. — Ciertamente se sigue que el ser de todas las formas procede del de la forma de la inteligencia, y que la forma de la inteligencia es la que constituye la esencia de toda forma, como dijiste; pero muestra la acción de las formas de las demás substancias en el todo, como me has mostrado la acción de la forma de la inteligencia.

M. — Mostrar la acción de las formas espirituales en el cuerpo es muy difícil, pero conviene que sepas que puesto que la acción de la forma primera que constituye la esencia de toda cosa y le da ser, está en el cuerpo, más necesario es que las acciones de las demás formas, que están bajo ella, se encuentren en él, y cuando hayas considerado las substancias compuestas a partir de los elementos y las substancias que están sobre los elementos, verás más manifiesta y evidente la acción en ellas.

D. — Ya lo entendí; pero hazme saber cuál es la causa de que la forma, cuanto fuere más superior, estará más unida y más fija en la materia, y más coherente con ella, y viceversa.

M. — La causa de esto es el alejamiento de su origen, como se ha dicho muchas veces, esto es, que la forma cuanto estuviere más cercana a la primera forma, esto es, a la unidad paciente que sigue a la unidad agente, será más simple y firme, y más semejante a la forma primera en unión y estabilidad por su proximidad a la unidad, origen de toda unidad y de toda virtud; considera también igualmente la unidad de la forma y la multiplicidad.

22. D. — Ya por lo anterior, me es patente el ser de la materia universal y el de la forma universal, dame ahora la definición de cada una.

M. — Su definición no es posible, porque no hay género sobre ellas que se ponga como principio para su definición. Pero es posible su descripción por las propiedades que las acompañan; la descripción de la materia primera, sacada a partir de su propiedad es: que es substancia existente por sí, sustentadora de la diversidad, una en número. También se describe así: substancia receptible de todas las formas. La descripción de la forma universal es: substancia que constituye la esencia de todas las formas, y además se describe así: sabiduría perfecta, luz purísima.

D. — ¿Cómo se llama a la forma primera substancia, cuando se sostiene en la materia?

M. — Ciertamente la forma es accidental considerada respecto a su sustentación en la materia, pero en sí misma es substancia, y por esto la llamaron forma substancial y no absolutamente substancia; pero, puesto que el accidente no es accidente sólo por su sustentación, sino por su destrucción tras la separación de su sustinente, la forma primera no debe ser accidente porque se sostiene en la materia.

D. — Si la forma es substancia, ¿ves que las seis propiedades que convienen a la substancia existen en ella o no?

M. — Ya se hizo patente que la forma no es receptible de dos propiedades de las seis, a saber: que la substancia no está en el sujeto y que es receptible de la diversidad; pero la forma, aunque tenga que sustentarse en la materia, no se sostiene en ella como el accidente en el sujeto, sino que la receptibilidad de la diversidad es propia de la substancia substrato.

23. D. — Ya me has hecho ver lo que es la materia y lo que es la forma; declárame ahora cuál es la materia y cuál la forma.

M. — La materia es sustentadora y la forma sustentada, y también la materia es oculta y la forma manifiesta, y también la materia se perfecciona por la forma y la forma es la que perfecciona la esencia de la materia, y también la materia es la delimitada y la forma la delimitante y también la materia es separada y la forma la que separa.

D. — ¿Cuál de ellas es más digna?

M. — La sustinente.

D. — ¿Por qué es esto, cuando lo sustentado es lo que da al sustentante el ser y lo que perfecciona su esencia?

M. — Lo sustinente no es más digno que lo sustentado, sino porque lo sustentado necesita de lo sustinente para su existencia.

D. — ¿Cómo ha de ser, pues, substancia la forma, cuando necesita para su ser de la materia, como sea propiedad de la substancia que exista por sí?

M. — El ser de la primera forma, esto es, existir por sí en acto, es imposible, porque no tiene ser sino juntamente con la materia; pero en concepto y en potencia es posible, y en esto está la diferencia entre el accidente y ella, porque no se piensa que el accidente exista por sí.

D. — ¿Es más digna la forma que la materia de alguna manera?

M. — Ciertamente la forma es más digna que la materia en cuanto que la constituye y le da el ser, y también porque la forma es como el alma, y la materia como el cuerpo.

D. — ¿Por qué fueron la materia y la forma?

M. — Por la primera esencia y su propiedad. Y también, porque el dos está colocado bajo el uno y lo significa, y si lo creado fuera uno, no habría aquí diferencia, porque no hay diferencia sino bajo el uno. Y también, porque conviene que el ser tenga forma; porque el no ser no la tiene. Y también, porque, puesto que el ser debió ser en sí finito, conviene que esté limitado por la forma, pues la forma es la que contiene la cosa. Y también, porque no teniendo hylé la unidad primera agente, conviene que la unidad que la sigue esté compuesta de hylé, en donde recibe la unión y se hace dos, esto es, la hylé sujeto y la unidad sustentada. Y también, puesto que la unidad primera es en sí agente que se basta, es menester que la unidad que la sigue esté necesitada de sustinente, por donde conviene que haya esta hylé que la sostenga y que por eso se hagan dos.

24. D. — Yo he oído decir muchas veces, que no se pregunta en las substancias simples por qué son, antes bien, si son, lo que son y de qué manera son; ¿cómo puede ser, pues, que se pregunte de la materia primera y de la forma primera por qué son?

M. — Cierto que no hay cuestión acerca de por qué son las substancias simples fuera de su esencia; pero hay cuestión de por qué son, ya que por qué son y qué son son una misma cosa, debido a que son unidades simples, y por esto se dice de la materia primera y de la forma primera, y en general de todas las substancias simples que no

tiene su ser más causa que Dios que las creó, porque la causa eficiente está fuera de la esencia de lo causado; pero fuera de las substancias simples no hay más que el excelso y santo que las creó, y por eso se dice que son perpetuas por la eternidad del que las creó.

Y en este capítulo te daré un resumen suficiente para que te sirva de regla; digo: que el ser, desde el extremo supremo hasta el ínfimo, se distingue en cuatro órdenes, a saber: si es, qué es, cuál es y por qué es; de éstas es dignísima aquella de que se indaga sólo si es, no qué es, ni cuál es, ni por qué es, como el uno excelso y santo; bajo ella está aquello de que se pregunta qué es, no cuál es ni por qué es, como la inteligencia; más abajo está aquello de que se pregunta qué es y cuál es, no por qué es, como el alma, y más abajo todavía, aquello de que se pregunta qué es, cuál es y por qué es, como la naturaleza y lo que de ella es engendrado, y cada uno de éstos está ordenado según el orden de los números.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Porque la pregunta «si es» está dispuesta según el orden del uno, porque es ser sólo; la de qué es a manera del dos, porque consta de dos, a saber, género y diferencia; cuál es a modo del tres, porque se sostiene en el que tiene qué es y se refiere a él; y por qué es a modo del cuatro, porque se refiere a cuál es, a qué es y a si es, que son tres.

D. — ¿Se ordena el ser de otro modo a más de ése?

M. — Ciertamente, el ser se distingue en otros órdenes que son más comunes que éstos, a saber: necesario, posible e imposible; necesario es el uno, hacedor sublime y grande; posible es lo que es paciente de él, e imposible la privación y la ausencia de ser.

D. — ¡Cuán digna y cuán grande es esta consideración! porque lo necesario es lo que siempre es y no muda; lo posible su contrario, y por esto es paciente, diverso y mudable, porque ésta es la naturaleza posible en sí; luego por este motivo se llama también rectamente a la materia primera posibilidad.

M. — Bien has dicho; pero entendiste por lo dicho qué sea la causa final de la esencia de la materia y de la forma.

D. — ¡Cuán grande es lo que, por esta explicación, he entendido de ti! a saber, que, puesto que el uno, hacedor primero, es necesario, él mismo es el mismo uno único, y, porque lo paciente es posible, es

menester que el mismo no sea él mismo, sino que sea esto y esto, y por eso es necesario que sea sustentante y sustentado.

M. — Bien lo has entendido; pregunta lo que te haga falta.

25. D. — Puesto que fue menester que lo creado que sufre la acción sea dos, ¿por qué uno de ellos es sustinente y otro sustentado?

M. — Propio es de la majestad producir la perfección, y crear sustentante y sustentado es más perfecto que crear sólo uno de los dos. Y también, puesto que el uno creador no es sustinente ni sustentado, es menester que lo creado múltiple sea sustinente y sustentado, porque si fuera sólo sustentante o sólo sustentado, sería uno sólo y desaparecería la diversidad. Y también, porque si el hacedor primero, sublime y santo, es suficiente y perfecto, es menester que lo creado, paciente, sea indigente e imperfecto, y que lo sustinente necesite de lo sustentado, y lo sustentado del sustinente y que ninguno de ellos fuese perfecto sino por el otro. Y también, puesto que convino que fuera creado el ser paciente en oposición al agente, y el ser agente es no finito, no delimitado, el ser paciente debió ser finito y delimitado y porque es delimitado debió por esto tener alguna determinación, porque todo lo descrito necesita de descripción y la descripción de lo descrito y, siendo esto así, es menester que haya materia que sostenga y forma que sea sostenida. Y también, porque la diversidad que existe entre la materia y la forma significa que existe la voluntad, a la que conviene hacer una cosa y su opuesta. Y también, puesto que convino a cada uno, esto es, sustinente y sustentado, que sea finito, conviene que el sustinente esté delimitado por un no sustinente y el no sustinente por un sustinente. Y también, porque lo creado paciente debió ser dos, conviene que uno sea existente por sí y otro no existente por sí; que el existente por sí sea el sustinente, el no existente por sí el sustentado, pues no sería posible que uno y otro no fueran existentes por sí, pues sería necesario un tercero que los sostuviera.

26. D. — Ya he entendido por qué son la materia y la forma, hazme saber por qué la materia primera es una y las formas muchas.

M. — Si preguntas acerca de la forma primera substancial, unida a la materia primera, ésta no es más que una, como ya te hice patente cuando hablamos de la forma de la inteligencia, y esta forma, aunque sea sustinente de todas las formas, es en sí, sin embargo, una y las formas no son diversas en ella, pero están unidas en su esencia con

una unión espiritual; si también me preguntas de las formas accidentales, estas formas no son diversas en sus esencias, sino diversificadas en los sujetos de ellas por el apartamiento del origen, como se ha dicho muchas veces, por lo que, aunque diversificadas, son una, sin embargo, porque todas participan del concepto de forma y porque la forma en sí es una y no se diversifica sino por la materia sujeto.

D. — ¿Por qué se hizo a la forma manifiesta y a la materia oculta?

M. — En los inteligibles por la aproximación de la forma de la inteligencia y de las formas de las cosas inteligibles y de su unión en la materia, como los varones que van al gimnasio; pero en las cosas sensibles, porque las formas son corporales y la materia es espiritual en relación a las formas que sostiene. Y también, porque la materia está fuera de la esencia del alma y de la inteligencia y las formas no. Y porque la materia es la vestida, la forma la que viste. Y porque la materia es más semejante a la privación y la forma al ser, como se ha dicho. Y porque la materia está en potencia, mas la forma en acto y perfección.

D. — ¿Cómo es eso?

M. — Porque la materia no fue perfecta ni tuvo ser sino por la forma, y por esto fue movida primero a recibirla, esto es, a tener la perfección; pero de esto ya se dijo antes lo que basta.

D. — ¿Por qué la materia es retenida y la forma retinente?

M. — Porque la forma es unidad paciente de la unidad primera, que todo lo retiene y en que todo existe, y porque la unidad aduna la cosa y la junta para que no se multiplique y se disperse, por esto conviene que sea retentora de la materia; pero como la naturaleza de la materia es ser multiplicada y dividida, debe ser unida por la unidad, retenida y recogida.

27. D. — Puesto que los simples de todo compuesto se encuentran en sí, hazme saber cómo es separadamente el ser de la materia y el de la forma.

M. — La forma estaba por sí en la ciencia de Dios, excelso y magno, y después compuesta con la materia, pero sin tiempo.

D. — ¿Qué prueba hay de eso?

M. — Primero, la distinción de la materia y de la forma; segundo, la separación de ellas cuando la forma se diversifica; tercero, cuando se separan las formas de la materia.

D. — Si la composición de la materia y de la forma se hizo sin tiempo, entonces no ha existido una sin la otra un solo instante, y siendo esto así, ¿cómo es verdad lo que dices, de que la forma estuvo en la ciencia de Dios, grande y excelso, y después fue unida a la materia?

M. — Conviene que cuando digo que la forma era por sí en la ciencia de Dios, entiendas esto por la diversidad de la materia y de la forma y cuando digo que después ha sido compuesta con la materia, entiendas que son compuestos para sí, aunque sean diversos en esencia. Por tanto será como decimos, a saber, que la diferencia de su diversidad en su esencia y de su unión en el ser no es una diferencia corporal, sino una diferencia inteligible.

D. — Ponme ejemplos del ser de la materia y de la forma en la ciencia de Dios de cada una de ellas en sí.

M. — El ejemplo es el ser de la forma espiritual, entendido en cuanto que está en el alma, luego se une con la materia y se hace acto. Igualmente, esta forma está en la inteligencia y luego se da a luz en el alma y se une con ella; pero la forma que está en la ciencia del antiguo, alto y magno, sale de potencia a acto sin tiempo, y por esto no existe sin la materia ni un solo instante, mas no es así la forma que sale del alma.

D. — Ponme ejemplos de cómo es la unión de la materia y de la forma.

M. — Ejemplo de esto es la unión de la luz con el aire, la del color con el substrato, la del alma con el cuerpo, la de la inteligencia con el alma, la de los sentidos con lo sentido. De igual manera se ejemplariza su paso de potencia a acto por la aprehensión que hacen los sentidos de lo sentido y el entendimiento de lo entendido y por esto se ha dicho que todo es por la ciencia del Dios excelso y por su mirada, y por su mandato y otras cosas semejantes.

28. D. — ¿La materia y la forma son finitas?

M. — La prueba de esto es la destrucción de cada una de ellas a no ser que estén unidas y que la forma se divide y multiplica por la materia; no se dividiría la forma por la materia a no ser si la materia en sí fuera finita, porque si la materia no fuese finita, no experimentaría división ni mudanza.

D. — ¿Acaso la materia y la forma se extienden al infinito desde otras partes, aun cuando sean finitas donde están unidas?

M. — ¿Cómo es posible que sean infinitas cuando cada una es finita frente a la otra y mudada por la otra, y cuando la materia fue informada por la forma y la forma materializada por la materia? Pero se piensa que la forma es infinita a partir de aquella parte de donde viene a la materia, de arriba, esto es, de la parte de la voluntad, pero de la parte inferior es finita conforme a las categorías, que son el límite de la generación.

D. — ¿Cómo es posible que la forma sea por una parte finita y por otra infinita?

M. — Es ciertamente difícil distinguir la forma respecto de la voluntad, ya que la distinción no ocurre sino por la materia. De ahí que se considere que la forma no es distinta de la voluntad. Ahora bien, la voluntad no es finita sino en cuanto ha sido creada. Por tanto conviene que la forma sea finita por esta parte, ya que la creación tiene término y principio, este principio es la investidura de la materia por la forma.

D. — Házmelo manifiesto.

M. — Se dice que la forma es finita donde es creada, esto es, donde comenzó su unión con la materia, luego la forma adjunta a la materia es finita por la finitud de la materia cuando comenzó la unión, y por eso se dice que la substancia de la inteligencia es finita en sus dos términos, esto es, en el superior por la voluntad que está sobre ella, y en el inferior por la hylé que está fuera de su esencia.

D. — Cómo dices que la inteligencia es finita por una y otra parte, cuando ya se ha dicho de la substancia de la inteligencia y de la de las demás substancias simples que no son finitas por su parte superior, a no ser porque han sido creadas compuestas de materia y forma, porque cada una de ellas está delimitada por su causa y todas por la causa primera; pero que en lo inferior son infinitas porque son causas.

M. — Es verdadero que todas las substancias simples son finitas en lo superior e infinitas en lo inferior, porque están unas después de otras y porque son espirituales simples; pero que como la hylé es densa y corporal está por esto fuera de la esencia de la inteligencia, de donde se dice que la inteligencia y todas las substancias simples son

finitas por esta parte, esto es, que difieren de la corporalidad, que se allega a la hylé, y esta distinción hace que haya un límite.

29. D. — Ya has dicho que la materia y la forma son finitas; ¿por ventura cada una de las materias tiene materia y cada una de las formas forma, hasta el infinito?

M. — Si eso fuera así, el ser no terminaría en el extremo inferior.

D. — ¿Acaso la materia es infinita?

M. — ¿Cómo puede ser eso, cuando la forma ya la determinó y la hizo finita?

D. — ¿Qué argumento hay de que la forma sea la determinadora de la materia?

M. — La prueba de esto es que todo lo sensible e inteligible no se determina y delimita más que por su forma y figura. La extremidad de la substancia sensible es figura y especie, y la de la substancia inteligible diferencia y forma.

D. — ¿Ves que se encuentre sin forma algo de la materia?

M. — Estar sin forma alguna parte de la materia es imposible, porque toda ella sostiene la forma espiritual.

D. — ¿Por qué no se encuentra nada de materia sin forma?

M. — Porque la forma es la que contiene la materia. Y también, porque es de la naturaleza de la forma darse con su esencia, por lo que no hay nada sin ella. Y también, porque la materia no tiene ser sino por la forma, porque el ser procede de la forma y por esto la materia es movida a recibir la forma, esto es, a que salga del dolor de la privación al gozo de ser. Pero que la materia esté sin alguna de las formas es posible, porque alguna materia carece de forma espiritual y no tiene la primera forma que constituye la esencia de la materia primera, sino la segunda que constituye la esencia de las substancias simples, e igualmente hay alguna materia corporal sin algunas formas y teniendo otras.

D. — Declárame esto.

M. — Imagínate la materia como si tuviera dos extremos, uno que asciende hasta el límite de la creación; esto es, al principio de la unión de la materia y de la forma; otro descendente al término del reposo, e imagínate que lo que hay de ella sobre el cielo, es de forma espiritual, e imagínate que este espiritual, cuanto más ascendiere, será más unido y simple, hasta que llegue al principio de la creación, e imagina

igualmente que lo que fuere descendiendo de ella desde lo más alto del cielo será de forma corporal, y repara que cuanto más abajo descendiere será más corpulento, hasta que el cuerpo llegue al límite de la quietud.

30. D. — Ya he reparado eso y lo he imaginado y encontré lo que dijiste, y según ello no veo que la materia sea en sí más que una y que la diversidad no viene más que de la forma; hazme, pues, saber, puesto que la materia lo contiene todo y en ella todo existe, cómo es posible que se imagine su ser con forma espiritual sin forma corporal.

M. — Precisa lo que buscas.

D. — Puesto que el ser simple es el continente del compuesto y las esferas espirituales de las corporales, ¿no es menester que la materia, la inteligencia y el alma abarcan el cielo, como el cielo a los elementos?

M. — Si tú te aplicaras mucho a imaginar la substancia espiritual y supieras que la substancia corporal está con ella en la relación del pájaro con el aire, no dudarías de lo que has dicho.

D. — Manifiéstame cómo he de imaginarlo.

M. — Abstrae tu entendimiento de la substancia corporal y dirígelo con todas sus fuerzas a la substancia espiritual, hasta que llegues al principio de la creación, esto es, al origen de la unión de la forma con la materia, y vuélvelo luego hacia abajo y te se hará patente la certeza de lo que te dije, esto es, de la pequeñez de la substancia corporal en relación con la grandeza de la substancia espiritual, y si fuera posible haz la comparación de la substancia espiritual creada, esto es, de la materia unida con la forma, desde el origen de donde procede, esto es, de la voluntad, y verás a la substancia corporal todavía más pequeña. Y considera, según esto, al cielo y a la tierra, pues si pensaras a tu alma situada en la extremidad del más alto cielo contemplando la tierra, pensarías que la tierra, vista desde el cielo, no sería más que como un punto, cuya medida no tendría comparación con la del cielo, a pesar de ser tan grande.

D. — Ciertamente es así.

M. — Del mismo modo, si pensares al entendimiento como último límite de las substancias espirituales, verías que la relación de la substancia corporal y espiritual a la voluntad, es como la de la tierra al cielo.

D. — Ya me he figurado eso y lo encontré como dijiste, y me has satisfecho con tu explicación; hazme un breve resumen para entenderlo con más facilidad.

M. — Considera el límite de la creación, esto es, el principio de la unión de la forma con la materia, e imagina la esencia que no tiene principio ni fin, que es la esencia del creador, e imagina todo lo que es, tanto espiritual como corporal, existente en ella, como te representas alguno de los conceptos que existen en tu alma, porque entonces verás que la virtud del creador, excelso y santo, está en todo lo que existe en él, y verás igualmente que la fuerza de lo superior de las cosas que son y su esencia, está en lo inferior, hasta su fin, esto es, hasta el último término del reposo, y según esto, imaginarás la extensión de la materia y de la forma desde lo supremo hasta lo ínfimo en una extensión continua.

D. — Ya lo he imaginado y he aprendido que la materia está estable en la ciencia del altísimo y grande con la estabilidad de la tierra en medio del cielo, y que la forma está difundida sobre ella como la luz del sol está difundida por el aire y la tierra y los penetra, pero demuéstrame por qué a esta forma la llamaron luz.

M. — Porque el verbo, por cuya mirada ha sido impuesta la forma, es luz, pero luz inteligible, no luz sensible; es menester que la forma por él impuesta sea también luz. Y también, porque la luz acostumbra a descubrir, penetrar la forma de la cosa y descubrirla después de su ocultación. Igualmente, la forma, juntándose con la materia, aparece por ella después de su ocultación y tiene ser por ella.

31. D. — Hazme saber si la materia y la forma están en lugar o no.

M. — Dicen que la materia es el lugar de la forma desde el concepto, esto es, que la sostiene y que se sostiene en ella. Igualmente dicen que la voluntad es juntamente el lugar de una y otra; lo que de esto se entiende es que cada una de ellas necesita de la voluntad para tener ser y mantenerse; pero el verdadero lugar se da en el extremo inferior de la forma. Y lo mismo se ha de decir del tiempo. Y ya te se hizo patente por lo anterior, que el lugar se dice de dos modos: espiritual y corporal.

D. — Ya se me aclaró eso; hazme saber si la materia obra en la forma o la forma en la materia.

M. — La forma obra en la materia, porque la perfecciona y la da

el ser, y la materia no tiene acción, porque su ser está en potencia, pues en sí, ella es sólo receptible, esto es, sujeto o dispuesta a recibir la acción.

D. — ¿Es la materia antes que la forma, o la forma antes que la materia?

M. — Cómo puede ser una anterior a otra cuando ni un solo instante están separadas, sino ligadas conjuntamente, como se ha dicho. Y también, porque la materia no tiene en sí ser formal, esto es, en acto, porque no tiene ser más que por la forma, y por esto conviene que su ser no sea sino del ser de la forma.

D. — ¿Crees que fueron eternas o que comenzaron a ser?

M. — Puesto que las cosas no son sino a partir de su contrario, el ser debe ser desde su privación, esto es, desde no ser; luego la materia es de la no materia y la forma de la no forma. Y también, porque si la materia y la forma fueran por generación, procediendo todo lo natural de su semejante, se iría hasta lo infinito.

D. — Ya he entendido esto; pero hazme saber lo que liga la materia y la forma, y lo que une y retiene su unión y qué es.

M. — Es la unidad superior a ellos, porque la unión de la materia y de la forma no es más que por la impresión de la unidad en ellas, y puesto que entre el uno y el dos no se da medio, conoces por eso que entre la unidad y la materia y la forma no hay medio.

D. — ¿Qué señal hay de que la unidad es la ordenadora de la materia y la forma?

M. — Señal de ello es la omnímoda unión de la materia y de la forma firme y estable y perpetua en su creación, esto es, desde el principio de la unión y todo ello por su propincuidad al origen de la unidad y, por el contrario, su multiplicidad y división, diversidad y diferencia, la inestabilidad y limitación en el fin de la quietud, esto es, en el extremo de las substancias por su alejamiento del origen de la unidad, y en esto está la razón más sólida de que la unidad es retentora de todo y la que lo sostiene todo.

D. — ¿Cómo puede ser que la virtud de la unidad se diversifique en fortaleza y en debilidad, habiendo sido primero la unidad lo que es con una unión que no puede ser mayor y la que la retiene con una retención absoluta y que es a la inversa por el fin?

M. — Esto es por la diversidad de la materia, como muchas veces te tengo dicho.

32. D. — Puesto que todas las cosas no se unen más que con su semejante y correspondiente, ¿cómo es posible que se unan la materia y la forma no habiendo ninguna semejanza entre ellas?

M. — Esto es en lo que más se significa el poder del potente.

D. — ¿La materia es quieta o movible?

M. — La materia es movible para recibir la forma; ejemplo de su movimiento para recibir la forma y de la unión de la forma con ella, es el movimiento del alma privada de algún conocimiento para indagarlo y recibirlo, y que cuando llega al alma la forma de aquel conocimiento y de ella se deja ver, el alma se hace por ella conocedora, esto es, sustentadora de la forma de aquella ciencia, e igualmente cuando la forma llega a la materia se hace materia formada por ella y sustentadora de la forma.

D. — ¿Cuál es la causa que compele a la materia a recibir la forma?

M. — La causa de esto es el apetito de la materia para recibir bondad y deleite cuando recibe la forma, y lo mismo se dice del movimiento de todas las substancias, porque el movimiento de todas las substancias es a lo uno y por causa de lo uno, porque todo lo que es apetece moverse para lograr alcanzar algo de la bondad del primer ser; pero los movimientos que son, son diversos según la diversidad de sus órdenes en propincuidad y lejanía, porque cuanto la substancia estuviere más cercana al primer ser, le será más fácil adquirir la bondad, y cuanto estuviere más remota no la alcanzará sino con larguísimo movimiento o con muchos movimientos y muchos tiempos, y cuanto estuviere más remota, descansa el movimiento; toma como ejemplo el cielo y la tierra.

D. — ¿Cuál es la señal de que el movimiento de las cosas que se mueven no es más que al uno y por el uno?

M. — Señal de ello es que el movimiento de todo móvil no es más que para recibir forma y la forma no es más que la impresión desde el uno; el uno es la bondad, luego el movimiento de todas las cosas no es sino por la bondad, que es el uno; señal de ello es además que ninguno de los que son apetece ser muchos, sino que todos apetecen ser uno; luego todas las cosas apetecen la unidad.

D. — ¿Cuál es la señal de que el movimiento de la materia y de las demás substancias es deseo y amor?

M. — Puesto que el objeto del deseo y del amor no es más que buscar acercarse a lo amado y unirse con él, y la materia busca unirse con la forma, es menester que su movimiento sea por el amor y el deseo que tiene de la forma, y lo mismo debe decirse de todo lo que se mueve a buscar una forma.

D. — Si el movimiento de todo móvil, y en general el de la materia a recibir forma, no es sino por su anhelo al primer ser, es menester que haya semejanza entre ellas, pues el deseo y la unión no se dan sino entre semejantes.

M. — Entre la materia y el primer ser no hay semejanza sino en el modo en el que la materia adquiere la luz y esplendor de lo que hay en la esencia de la voluntad, que es lo que la obliga a moverse hacia ésta y desearla; no se mueve, sin embargo, a conseguir la esencia de la voluntad, sino la forma de que ha sido creada a partir de ella.

33. D. — ¿Qué semejanza hay entre la materia y la forma, cuando son dos substancias diferentes en esencia y una de ellas sustinente y otra sustentada?

M. — No hay semejanza entre ellas. Pero como la materia es receptible de la forma en sí misma, y la forma se expande en la materia de un modo forzoso y necesario, es menester que la materia se mueva a recibir la forma y que la forma se le una, y esto es señal de que están obligadas a la voluntad y obedientes a ella, pues que siendo diferentes en esencia, están unidas, sin embargo, conjuntamente.

D. — Puesto que la materia se mueve a recibir la forma por su búsqueda para adquirir el bien, que es la unidad, es menester que la materia sea sabedora de lo que busca; pero ya se ha dicho que la materia no conoce más que por la forma.

M. — Porque la materia está próxima a la unidad y la unidad influye en ella, hace que deba adquirir de ella la virtud de aprehender y la hace moverse hacia ella para adquirir de ella la perfección, y cuando recibe la forma se hace por ella sabedora y perfecta y no queda nada que no lo adquiera. Y ésta es su semejanza con el aire cuando se mezcla a él una pequeña claridad en la mañana, porque cuando el sol se eleva mucho sobre él, se llena de claridad y de luz y no queda nada de lo que deba adquirir del sol; igualmente a la materia pri-

mera, porque estando próxima a la unidad, debe fluir en ella de su luz y virtud por las que se mueva a ella y la desee. Y, según esto, se responderá al que objete: ¿qué semejanza hay entre la materia y las demás substancias y el hacedor primero? afirmando que el movimiento de estas substancias es movimiento del deseo que, porque la materia está próxima a la unidad, es compelida a adquirir de ella luz y deseo, por los cuales sea movida hacia ella y la desee para recibir la perfección y salir del no ser al ser, hasta que la voluntad sople sobre ella la forma universal en efecto y se una con ella llenando su naturaleza y se haga inteligencia.

34. D. — ¿Esta búsqueda y este movimiento están difundidos en todos?

M. — Verdaderamente, porque buscar al hacedor primero y moverse hacia él está puesto en todos, pero diversamente, sin embargo, según la diversidad de la proximidad o de la lejanía.

D. — Ponme ejemplos.

M. — La hylé particular desea la forma particular, como la hylé de las hierbas y los animales, que se mueven generando para recibir forma de hierbas y de animales y son pacientes de una forma particular y ésta obra en ellas. Igualmente, el alma sensible desea las formas que le convienen, esto es, las sensibles, y el alma racional las inteligibles, esto es, porque el alma particular, mientras se llama primer intelecto, es en su principio, como la hylé, receptora de la forma; pero, cuando recibe la forma de la inteligencia universal, que es el tercer intelecto y se hace inteligencia, es más apta para obrar y se llama intelecto segundo, y puesto que las almas particulares tienen tal deseo, conviene también que las almas universales tengan deseo de lo universal; lo mismo se ha de decir de la materia natural, esto es, de la materia que sostiene los predicamentos, porque también esta materia se mueve a recibir la forma de las cualidades primeras y después a recibir la forma mineral, luego la vegetal, luego la sensible, luego la racional, luego la inteligible, hasta que se una con la forma de la inteligencia universal; considera también, según esto, el movimiento de todos los universales, y según esto conviene que la materia primera esté deseando recibir la forma primera para adquirir la bondad, que es el ser; lo mismo hay que decir de todo lo que se compone de materia y forma, porque lo que procede de esto, imperfecto, se mueve

a recibir la forma de lo perfecto, y cuanto más ascienda el ser, tanto más disminuyen los movimientos y los deseos por su proximidad a la perfección, y por esto también el ser, cuanto más ascendiere y cuanto más cercano estuviere al origen de la unidad, su acción tanto será más una y más durable sin tiempo, porque una cosa, cuanto más una sea en su esencia, tanto más una será por eso su acción, y siendo una su acción, hará muchas cosas sin tiempo.

35. D. — Si la unión de la materia y de la forma que están en el extremo más elevado es porque apetecen unirse, ¿cuál es la causa de la separación que se expande en el extremo inferior?

M. — Ya te he hecho patente muchas veces que la materia, cuanto más desciende y se condensa, más se multiplica y diversifica y esto hace que deba haber multiplicidad y diversidad de forma. Cuando hayas considerado también todo lo que está en lo inferior de las cosas diversas, encontrarás que todas las cosas, aunque sean diversas, apetecen unirse; luego habrá en el extremo inferior mezcla, como unión en el extremo superior, y, en general, todas las cosas, diversas y separadas, tanto en las superiores como en las inferiores, esto es, los individuos, las especies, los géneros, las diferencias, los propios y los accidentes y todas las opuestas y contrarias se mueven hacia la unión, desean la concordia, buscan la unión, porque, aunque estén divididas, están conjuntas, y aunque diversas, convienen en algo que las retiene y las junta y las hace convenir, y la raíz común de esto es que la unidad lo vence todo, está difundida en todo y es la retentora de todo.

D. — Ya has cumplido todo lo que me prometiste acerca de la materia universal y de la forma universal, pues ya me consta que son, qué son, cuáles son y por qué son, y lo que fue posible saber de ellas y he quedado hecho explorador y adivinador de ellas, pues veo la materia como un libro abierto o como una tabla preparada, y veo la forma como figuras pintadas o como palabras ordenadas por las cuales el lector consigue el objeto de la ciencia y la perfección de la sabiduría, y encuentro que cuando mi esencia las comprenda y haya conocido lo admirable que hay en ellas, se moverá y deseará buscar al pintor de esta forma admirable, y al creador de esta noble sabiduría, ¿hay, pues, algún camino para subir a la ciencia de lo que está sobre la forma y la materia?

M. — La ascensión a la altísima esencia primera es imposible;

pero la ascensión a lo que le sigue es dificilísima, y por esto digo que la materia y la forma son dos puertas cerradas a la inteligencia, que es difícil a la inteligencia abrir y entrar por ellas, porque la substancia de la inteligencia está bajo ellas como compuesta de ellas y aquel cuya alma se sutilizara y la inteligencia se esclareciera, hasta que le haga posible atravesarlas y entrar por ellas, ya alcanzó el último fin y se hizo espiritual, divino, satisfecho, porque está cerca de la voluntad perfecta y entonces descansa su movimiento y dura su satisfacción.

36. D. — Muéstrame, pues, los orígenes de la ciencia y sus raíces.

M. — Los orígenes de la ciencia y sus raíces son tres: la primera es la ciencia de la materia y de la forma, y ésta es la que venimos investigando desde el principio hasta ahora; la segunda es la ciencia del verbo agente, esto es, de la voluntad, y la tercera la ciencia de la esencia primera, como a los principios aprendiste, y si pudieres alcanzar estas tres ciencias universales, ya lo comprendiste y conociste todo, según es posible a la inteligencia humana, y después de ellas nada te quedará por inquirir, porque todo se contiene en ellas y se refiere a ellas.

D. — ¿Qué dices del movimiento que está infundido en la materia y en la forma, por el que es la virtud de obrar y de sufrir?

M. — La explicación del movimiento se contiene bajo la explicación del verbo, puesto que el movimiento es una fuerza puesta por el verbo; conviene, pues, que sepas lo que es acción y pasión, cuáles son y por qué son cuando se contienen en la ciencia del verbo.

D. — ¿Qué diferencia hay entre el movimiento y el verbo?

M. — La diferencia que hay entre el movimiento y el verbo es que el verbo es la virtud infusa en las substancias espirituales que les confiere la ciencia y la vida, y el movimiento la virtud infusa en las substancias corporales que les da la fuerza de obrar y de sufrir, y esto es porque el verbo, a saber, la voluntad, luego que creó la materia y la forma, se ligó con ellas como se liga el alma con el cuerpo, y se derramó por ellas y no se apartó de ellas, penetrando desde lo sumo hasta lo ínfimo.

D. — ¿Qué señal hay de que es la voluntad y de que no es la materia y la forma?

M. — La señal de esto está tomada del movimiento que es por la voluntad, por su sombra y por su resplandor, y este movimiento se

encuentra en las substancias corporales y está infundido en ellas, pues la substancia corporal no lo tiene por sí, sino que le está impuesto por las substancias espirituales, porque no era posible que tuviera aquélla este movimiento a no ser por las substancias espirituales, dado que la substancia corporal no tiene tanta fuerza para recibirlo como la espiritual por su distancia del origen, como ya has aprendido muchas veces.

37. D. — No puede ser de otro modo.

M. — Tampoco la voluntad puede ser en las substancias espirituales inferiores lo que es en las superiores.

D. — Tampoco puede ser eso de otro modo.

M. — Luego es menester que en las substancias espirituales y corporales haya diversos órdenes de voluntad en penetrabilidad e impresión, según la diversidad de las substancias en superioridad e inferioridad, cercanía y apartamiento, espiritualidad y corporalidad, pues la causa de la diversidad de acciones de la voluntad proviene de la materia que recibe su acción, no de la voluntad en sí, como muchas veces te he mostrado. Según esto, es menester que la voluntad haga el ser en la materia de la inteligencia, esto es, la forma universal, que, sin tiempo, sostiene todas las formas; ejemplo además de que la voluntad universal haga la forma universal en la materia de la inteligencia, es que la voluntad particular, esto es, la inteligencia particular, hace la forma inteligible particular en el alma, esto es, que la inteligencia introduce esta forma en el alma y la infunde de pronto y sin tiempo en ella; lo mismo hace en la materia del alma la vida y el movimiento esencial y hace en la materia de la naturaleza y en la materia que está bajo ella el movimiento local y los demás movimientos. Pero todos los movimientos son derivados de la voluntad, luego es menester que todas las susbstancias espirituales y corporales sean móviles por la voluntad; ejemplo además de que la voluntad mueve todas las substancias y cuerpos, es que la voluntad del alma mueve al cuerpo o hace descansar a alguno de sus miembros, v gr., cuando se retiene el aliento, que es lo contrario de hacer movimiento. Y este movimiento, difundido en todas las substancias por la voluntad, es diferente en fortaleza y debilidad por la diversidad de las substancias que le reciben, no por la diversidad en sí de la voluntad, como te he dicho muchas veces.

D. — ¿Cuál es la prueba de que la voluntad no es diversa en sí?

M. — La prueba es que ella misma procede de la unidad, ella misma, incluso, es la fuerza de la unidad, y también que la primera diversidad fue a partir del momento en que comenzaron la materia y la forma.

M. — Según lo que has dicho, es preciso que la voluntad sea otra cosa que la materia y la forma, pues su virtud defluye en la materia y se liga a ella como el alma se liga con el cuerpo.

M. — ¿Cómo no ha de ser la voluntad otra cosa que la materia y que la forma, cuando ella es el actor, y la materia y la forma lo hecho? Y también, porque separada de su acción la voluntad es una con la esencia, y considerada con su acción, otra que la esencia, según que difieren en sí en el principio de la creación, esto es, en el principio de la unión de la materia y de la forma.

D. — Si la voluntad no es ni materia ni forma, ¿qué es?

38. M. — Describir la voluntad es imposible, pero casi se describe cuando se dice que es una virtud divina que hace la materia y la forma y las enlaza, difundida desde lo sumo a lo profundo, como se difunde el alma en el cuerpo. Ella todo lo mueve y todo lo dispone.

D. — Manifiéstame cómo es la infusión de la voluntad en las substancias y cómo su acción en ellas, con ejemplo patente.

M. — La materia y la forma es como el cuerpo, el aire y el alma, y la voluntad que las liga y está infundida en ellas es como el alma en el cuerpo, como la luz en el aire, como la inteligencia en el alma, porque, cuando la voluntad se infunde en toda la materia de la inteligencia, se hace esta misma materia sabedora y comprendedora de las formas de todas las cosas, y cuando se infunde en toda la materia del alma, se hace esta materia viviente, móvil, aprehendedora de las formas, según su fuerza y según su orden desde el origen de la verdad y de la forma, y cuando se infunde en la materia de la naturaleza y del cuerpo, les da movimiento, figura y forma.

D. — Según lo que parece que dices, ¿no hay diferencia entre la voluntad y la forma?

M. — ¿Qué mayor diferencia puede haber entre ellas que ser la voluntad el actor como el que escribe, la forma lo hecho como la escritura y la materia que les sirve de substrato como la tabla o el pergamino?

D. — Puesto que la forma está infundida en toda la materia, penetrándola y llenando su esencia, ¿cómo he de decir con esto que la voluntad también está infundida en la materia y que penetra en ella?

M. — Puesto que la voluntad es virtud espiritual, pero mucho más excelente que la espiritual, no dudes que se infunde en la materia y que la comprende juntamente con la forma. Ejemplo además de esto, es la penetración de la virtud del sol, esto es, de la virtud de difundir la luz, y de su unión con la luz del sol en el aire; será, pues, la voluntad como la virtud; la forma como la luz y el aire como la materia.

39. D. — Ya me has hecho patentes altos secretos; ¿crees que por esto diga que el creador sublime y santo está en todo?

M. — Ciertamente se ha dicho por eso, porque la voluntad, que es virtud suya, está infundida en todo y lo penetra todo, y nada hay sin ella, puesto que de ella es el ser de todos y la constitución de todos.

D. — Declárame esto.

M. — ¿No ves que la existencia de la esencia de todas las cosas no es sino a partir de la materia y de la forma, y la existencia de la materia y de la forma a partir de la voluntad, porque ella es el autor, el conjuntor y el retentor de ellas? De donde, aunque decimos que la forma retiene la materia, lo decimos impropiamente, porque la forma recibe de la voluntad la virtud por la cual retiene a la materia; también lo muestra que la forma es impresión de la unidad y la virtud de retener es de la unidad, y la voluntad es virtud de la unidad, luego la virtud de retener es de la unidad; pero la voluntad retiene la materia mediante la forma, y por esto se dice que la forma retiene la materia, porque la forma es intermedia entre la materia y la voluntad, luego ella lo adquiere de la voluntad y lo da a la materia. Y porque la voluntad procede del primer origen, infundido es con él a la materia y a la forma, y aquélla y éstas fueron existentes en todo, y no hay nada sin ellas.

D. — Puesto que la voluntad es quietud en sí, ¿cómo pasa por todo y se hace movimiento?

M. — No toca eso al objeto a que nos encaminamos, porque es de lo más difícil de la ciencia de la voluntad; lo que de esto debes saber ahora, es que la voluntad lo penetra todo sin movimiento y sin tiem-

po obra en todo, por su gran fortaleza y unidad. Y cuando quieras que esto te se haga más fácil de entender, imagina la acción en todo de la inteligencia y del alma sin movimiento y sin tiempo, e imagina la difusión de la luz de súbito sin movimiento y sin tiempo, siendo corporal sensible.

D. — ¿Pero cómo llega a ser movimiento la voluntad?

M. — Por la substancia de la materia que le está sujeta, y se dice de la voluntad lo que de la forma, esto es, que cuando la materia fuere densa y apartada del origen de la unidad, se debilita para recibir de pronto la acción de la voluntad sin tiempo y sin movimiento, luego por esto es menester que la materia sea movible por la voluntad en el tiempo.

40. D. — Ya me has enseñado la ciencia de la materia y de la forma, y de la voluntad, en lo que fui capaz de esa instrucción y en lo que conociste me era perceptible de la ciencia de la voluntad; enséñame pues, cuanto me sea posible saber, la ciencia de la creación, y ponme ejemplo de cómo el creador, alto y santo, creó el ser compuesto de materia y forma, para que me ayude a levantarme a la ciencia de lo que está más allá de la materia y de la forma.

M. — No conviene que creas que lo que pasa entre nosotros puede bastar para tener la ciencia de la voluntad, porque el tratado de la voluntad es muy prolijo y porque la perfección de la sabiduría es la ciencia de la voluntad, pues que la voluntad es el origen de la forma de la inteligencia, que es la sabiduría perfecta, como la ciencia de hacer y de padecer la acción, que está difundida en todas las substancias, y entender qué son, cuáles son y por qué son, y lo demás que acontece en ellas, no se saca sino de la ciencia de la voluntad, pues que ésta es la que todo lo hace y todo lo mueve.

D. — ¿Qué me aconsejas, pues, indagar acerca de la ciencia de la voluntad, puesto que ya he conocido la de la materia y la forma?

M. — Conviene que te asientes por mucho tiempo en la búsqueda de la ciencia de la voluntad, porque toda ciencia está en ella, por lo que no conviene tanto que te apliques a ninguna ciencia como a la de la voluntad, porque es sublime y extensa, y sutil, y sus obras muchas y sus acciones diversas.

D. — ¿Qué es preciso, pues, indagar en la ciencia de la voluntad?

M. — Después que hayas concedido que la voluntad es, necesitas

de la ciencia de la voluntad para considerar su esencia, qué es, hasta dónde llega, cuál es su acción y su separación de la unidad, cuál es su unión con ella y la diferencia que hay entre ella y la materia y la forma, y la inducción de sus descripciones y de sus vías y de sus acciones en las substancias espirituales y corporales, y para conocer las acciones de la sabiduría y sus obras y los fines de sus disposiciones y la igualdad en sus motivos y en sus impresiones, y para conocer el descanso de su movimiento y el estado de su carrera y los lugares de su aparición y ocultación, y para conocer de qué modo es la forma por ella, antes y después que aparezca, y de lo demás que de esto se sigue, de lo que todavía no nos hemos ocupado en esta discusión, y ya tengo dispuestos los discursos de todo ello en el libro que trata dc la ciencia de la voluntad, y este libro se llama el origen de la liberalidad y la causa de ser, que debe ser leído después de esto, y por él conocerás la verdad de la creación, por la que me preguntaste.

41. Pero ahora te daré de esto lo que tú puedes recibir y lo que veo que te ha de aprovechar. Digo, pues, que la creación de las cosas por su creador, alto y grande, que es la salida de la forma de su primer origen, esto es, la voluntad y su expansión sobre la materia es como el borbotar que mana del manantial y su expansionamiento sucesivo, únicamente que una se produce sin intermisión y sin pausa y la otra sin movimiento y fuera del tiempo. El sellamiento, además, de la forma en la materia, cuando llega a ella por la voluntad, es como el reflejo de la forma en el espejo cuando refleja en él la del que lo mira; luego según este ejemplo, la materia recibe la forma de la voluntad como el espejo recibe la forma del que lo mira, aunque no reciba, sin embargo, la materia la esencia de aquello de lo que recibe la forma. Y también pueden ponerse por ejemplo de esto que así como el sentido recibe la forma de lo que siente sin la materia (pues el sentido recibe la forma de lo sentido sin recibir su materia, y como la inteligencia recibe la forma de lo entendido sin materia), de la misma manera toda cosa que obra en otra, no obra en ella sino por su forma que imprime en ella.

D. — Luego, según lo que has dicho, es menester que los géneros, las especies, las diferencias, lo propio, los accidentes y, en general, todas las formas que se sostienen en la materia, no son sino una impresión de la sabiduría en la materia.

M. — Ya te dije esto muchas veces.

D. — ¿Por qué, pues, esta impresión es diversa en la materia?

M. — Por el alejamiento del origen y por la recepción, unas veces con intemediario y otras sin él.

D. — Hazme saber por qué el alma está privada de estas impresiones de la sabiduría y no las consigue sino con un gran esfuerzo por el estudio y con la memoria.

M. — Debes saber que el alma creada es cognoscente, por lo que debe tener en sí un conocimiento que le es propio; pero después que el alma se unió con la substancia y se mezcló con ella, se apartó de la recepción de estas impresiones en ella, porque la cubrió un tanto de la obscuridad de la substancia que extinguió su luz y se condensó su substancia, a la manera como al espejo claro, cuando se le junta una substancia espesa, se le obscurece la luz y se engrasa su substancia; y, porque esto es como te digo, Dios grande formó con su sutileza la substancia, esto es, este mundo, y lo dispuso en el hermoso orden en que está y acomodó al alma sentidos por los que aprehendiera las formas y figuras sensibles, porque, para que cuando el alma aprehendiera estas formas y figuras sensibles, aprehendiera por ellas las formas y figuras inteligibles, y pasaran en ella de potencia a acto, y por eso se dice que la aprehensión de las substancias segundas y de los segundos accidentes, no es más que por el conocimiento de las primeras substancias y de los primeros accidentes.

D. — Parece, pues, por esto que la ciencia de lo sensible no obra en el alma más que en la memoria y en el paso a acto.

M. — Ciertamente es así, pues el alma, aprehendiendo las cosas sensibles, es semejante al hombre que ve muchas cosas, y cuando se aparta de ellas no quedan en él más que la visión de la imaginación y de la memoria.

42. D. — Ya que esto es así, ¿qué utilidad obtiene el alma de su ligazón con lo sensible?

M. — La utilidad es que el alma se esclarece y se ejercita en ello y, como te anuncié, lo que en ella estaba oculto se manifiesta en acto, esto es, que las substancias y accidentes segundos los conoce por la ciencia de los primeros.

D. — Volvamos a hablar de aquello en que estábamos, esto es, de que todas las formas, que subsisten en la materia, son impresiones

de la sabiduría de la esencia primera, y supuesto que esto decimos de la forma, ¿qué decimos de la materia?

M. — De la materia se dice lo mismo que de la forma, esto es, que la materia es creada de la esencia y la forma de la propiedad de la esencia, esto es, de la sabiduría y de la unidad, aunque la esencia no sea determinada con propiedad extrínseca a ella. Y ésta es la diferencia entre el actor y el hecho, porque el actor es esencia esencial, y lo hecho es de dos esencias que son la materia y la forma, según mostré cuando determiné por qué eran la materia y la forma.

D. — Manifiéstame aquí también aquello mismo.

M. — La esencia primera y santa, ella misma y su propiedad son omnímodamente una, sin distinción; pero la materia y la forma son distintas, porque son el principio de la acción de la unidad, que es lo que sin intermedio primero la sigue. Y considera esto en la multiplicidad que adviene a la forma cuanto más se aparta la substancia del origen de la unidad. La prueba es la siguiente, a saber, que la materia de la inteligencia está más unida con la forma y es de mayor simplicidad que la materia del alma, y la materia del alma más que la materia de la naturaleza, por donde se llega al cuerpo, en el que hay la mayor multiplicidad y diversidad, y lo mismo hay que decir de los órdenes corporales, porque el cuerpo del cielo es más unido y simple que el de los elementos, y de estos elementos, el que está más elevado es más unido y simple que el inferior. Lo que también es indicio de que la materia universal y la forma universal siguen a (la unidad), con creación inmediata y porque en la naturaleza la materia recibe forma de la unidad según la diversidad de su percepción, porque uno de ellos es el sustinente y el otro el sustentado.

D. — Ya es patente por lo anterior que la materia no tiene ser y la creación es adquisición de ser, de donde se sigue que la materia no sea creada.

M. — No hubo materia sin forma ni un solo instante y por esto no ha sido creada ni tiene ser; pero fue creada juntamente con la forma, porque no tuvo ser más que por la forma, y esto es porque fue creada con la creación de la forma, sustentada en ella sin espacio de tiempo.

D. — Según lo que has dicho, pues la esencia primera y santa tiene alguna propiedad esencial por la que se separa de toda otra, es

menester que por ella tenga ser la esencia que tenga la propiedad exterior, que es materia y forma, y esto parece como necesario; pero los filósofos suelen llamar a la materia posibilidad.

M. — No llamaron a la materia posibilidad, sino porque le fue posible recibir forma, esto es, ser vestida con su luz, y esta necesidad no proviene sino porque está bajo la voluntad y la voluntad sobre la forma, por lo que no es de admirar.

D. — Amplía más que la materia sea por la esencia y la forma por la propiedad.

M. — ¿Es posible que la voluntad obre contra lo que es en esencia?

D. — No es posible.

M. — Luego es menester que la materia se haga por la esencia y ésta por la voluntad, esto es, por la sabiduría.

D. — Si la materia y la forma son por la esencia y la propiedad, ¿por qué se dice que la forma adviene a la materia y de dónde viene a ella?

M. — La forma viene de lo superior y la materia la recibe de lo inferior porque la materia está sujeta, debido a que tiene ser bajo forma y está sustentada sobre ella.

D. — ¿Cuál es la prueba de eso?

M. — La prueba de esto es, que el dador de la forma está sobre todo, por lo que es menester que su receptora esté bajo ella, y también, porque él mismo es el ser verdadero y conviene que el ser fluya de él, y que el ser cuanto más cercano estuviere al origen de ser, sea más fuerte en luz y más estable en ser, y esto se da a conocer por el sentido, porque la substancia es ser más digno que el accidente, y entre los accidentes, la cantidad que la cualidad.

D. — ¿La materia es receptora de la forma a partir de la esencia primera con intermedio o sin él?

M. — Más bien, mediante la voluntad, y por eso se dice que la materia es como la silla de lo uno, y la voluntad donadora de la forma se sienta en ella y descansa en ella. Y la prueba de que la voluntad es otra cosa que la forma, es la indigencia de la forma, a la que hace falta motor, medidor, divisor y demás, por que se entiende la voluntad, de lo que ya antes hemos dicho algo.

43. D. — Ya asimilaste antes la creación a la salida del agua de su

manantial y al reflejo de la figura en el espejo, ¿tiene todavía otra semejanza?

M. — La creación se asemeja a la palabra hablada por el hombre, porque cuando el hombre habla, la forma de la palabra y el concepto se imprimen en el oído y en el entendimiento del oyente, y por esta semejanza se dice que el creador sublime y santo ha hablado la palabra, y su concepto se ha impreso en la materia y la materia lo retiene, esto es, que la forma creada ha sido impresa en la materia y grabada en ella.

D. — Declara esta semejanza y adáptala a ello.

M. — La voz es semejante a la materia universal, porque la voz es la materia universal que sostiene todas las voces particulares en que se encuentran los tonos, los movimientos, las distancias, y esta forma manifiesta es la forma de la palabra oída y se divide en las formas particulares que subsisten en cada una de las materias particulares; entiendo por formas particulares los movimientos y por materias particulares los tonos, pero la forma oculta es el concepto significado por la palabra.

D. — ¿Cuál es la semejanza de la creación?

M. — La locución, esto es, con la pronunciación de la palabra, cuando se habla con ella, tiene ser la materia que sostiene la forma manifiesta de la palabra y una forma oculta, esto es, el concepto que significa y la existencia de ellos juntamente.

D. — ¿Convienen el ejemplo y lo significado de otro modo?

M. — Convienen también en que cada uno de ellos, para su ser y existencia, necesita de un autor.

D. — Por todo lo que has anticipado, ya se ha aclarado para mí que en todas las cosas creadas no hay más que materia y forma, y conocí la materia universal y la forma universal, y me fue patente que el movimiento es una virtud que efluye de la voluntad, y que la voluntad es virtud divina que todo lo penetra, difundida en todo, como la luz en el aire, el alma en el cuerpo y la inteligencia en el alma; aconséjame pues, lo que en adelante debo investigar.

M. — No debes creer que la ciencia de la materia y de la forma pueda bastarte para todo; pero contente, no te apresures y desea siempre conocer la esencia de cada una de ellas, esto es, de la materia universal y de la forma universal, despojadas de la otra, y de qué

modo es la diversidad que acaece a la forma, y cómo es absolutamente su eflujo y su infusión en la materia, y cómo pasa por todas las substancias según sus órdenes, y discierne la materia de la forma y la forma de la voluntad, y la voluntad del movimiento en tu inteligencia con distinción certísima, porque cuando esto hicieres, se sutilizará tu alma, se esclarecerá tu entendimiento y penetrará hasta en el mundo de la inteligencia, y entenderás entonces la universalidad de la materia y de la forma; y la materia con todas las formas que están en ella será para ti como libro abierto, y quedarás hecho especulador por la inteligencia de sus dibujos, y percibirás con tu entendimiento sus figuras, y esperarás poder subir a su ciencia, que es la que sigue a ésta.

D. — ¿Y después de ésta, qué hay?

M. — La causa por la cual es lo que es, y ésta es la ciencia del universo divino que es el todo máximo, en comparación al cual todo lo que hay debajo es bien poco.

D. — ¿Cuál es el camino para llegar a esa ciencia dignísima?

M. — Hay dos modos de llegar a ella: uno por la ciencia de la voluntad, según que está infundida en toda materia y forma, y el segundo por la ciencia de la voluntad comprehendente de la materia y de la forma que es la virtud altísima, según que no está mezclada con nada de materia ni de forma. Pero elevarte a la ciencia de esta virtud, según que no está mezclada de materia y de forma, podrás por la suspensión del ánimo a la virtud según que está mezclada de materia y forma y por tu ascensión gradual por esta virtud, hasta que llegues a su principio y origen.

D. — ¿Qué fruto sacamos de este estudio?

M. — La liberación de la muerte y la unión al origen de la vida.

D. — ¿Qué auxilio habrá para lograr esta noble esperanza?

M. — Apartarse primero de lo sensible, penetrar con la mente los inteligibles, dejarse totalmente en las manos del dador de la bondad; como esto hicieres, te mirará con piedad y será liberal contigo como conviene a él. Amén.

Se ha acabado el tratado quinto, que trata de la materia universal y de la forma universal, y con su conclusión se ha concluido todo el libro, con el auxilio de Dios y su gracia.

DIO FIN

AVEN-CEBROL

El libro antescrito, alabanza sea y gloria para Cristo,
Por el que fue acabado lo que en su nombre fue comenzado.
Juan Hispano, traductor, lo vertió para los españoles
desde el árabe, con la ayuda de Domingo.

ÍNDICE